أحمد الريسوني

قضايا إسلامية معاصرة

من أعلام الفكر المقاصدي

دار الهادي

من أعلام الفكر المقاصدي

الطبعة الأولى

1424هـ - 2003م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة

من أعلام

الفكر المقاصدي

احمد الريسوني

مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد
بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المحرر

تشتمل المجاميع الحديثية عند المسلمين على طائفة من الأحاديث الشريفة التي تشير الى المقاصد والأهداف العامة للشريعة، وعلل الأحكام الشرعية والمصلحة المتوخاة منها للانسان، حتى أفرد بعض المحدثين مصنفات عديدة تحت عنوان «علل الشرائع» و «أسرار الأحكام»، كما خصص المحدثون أبوابا في مؤلفاتهم لأغراض وعلل الأحكام، فمثلا أورد المحدِّث الإمامي محمد بن الحسن المعروف بالحر العاملي في كتابه «الفصول المهمة في أصول الأئمة» بابا وسمه بقوله: «باب أن أفعال الله سبحانه معللة بالأغراض الراجعة إلى مصلحة العباد، وانه لابد من تكليفهم بما فيه صلاحهم» وبابا آخر أسماه «ماأحله الله ففيه صلاح العباد، وكل ما حرمه ففيه الفساد». كذلك اهتم علماء الأصول بالبحث في «ملاكات الاحكام والمصالح الكامنة وراء تشريعها» منذ بدايات تطور أصول الفقه ومحاكاة التفكير الاصولي لمباحث علم الكلام. غير ان عدة عوامل تاريخية وسياسية ومذهبية وثقافية عاشها علماء الامامية لم تسمح بنمو وتكامل هذا النمط من التفكير، فلم يواكب البحث والتفكير في «العلل والملاكات» المكاسب الواسعة لعلم الأصول في بقية المباحث في الحواضر العلمية للإمامية. بينما تكامل البحث في هذا الحقل لدى غيرهم، وكان لعلماء الأندلس قصب السبق في صياغة مرتكزات منهجية لاجتهاد مقاصدي يستوحي أهداف الشريعة، ويبلور المؤشرات العامة للتشريع، ويسعى لاكتشاف الروح الكلية للأحكام، كما نلاحظ في كتاب الموافقات للشاطبي، الذي عمل على تدشين أصول فقه مقاصدي، من خلال استيعابه لتراث المتقدمين من الأعلام، مضافا الى اجتهاداته الجادة في المقاصد. لكن هذا الاجتهاد المقاصدي لم يتوفر له الفضاء العلمي المناسب، الذي يتمثله وينطلق منه الى آفاق جديدة، فلبث عدة قرون مجهولا في الحواضر العلمية الاسلامية، الى مطلع القرن الرابع عشر الهجري عندما نبّه الشيخ محمد عبده طلابه إلى الاهمية الفائقة

لاجتهاد الشاطبي، فطُبع كتاب «الموافقات» واستفاق الوعي المقاصدي منذ ذلك الحين، ليبدأ دورة جديدة في حياته.

وكانت الحواضر العلمية في المغرب اسرع استجابة من سواها لهذا اللون من الاجتهاد، فبادر شيخ الزيتونة محمد الطاهر بن عاشور لتأليف كتابه الأثير «مقاصد الشريعة» والذي هو أول محاولة في العصر الحديث لاستئناف حركة الاجتهاد المقاصدي، ثم تلاه الشيخ علال الفاسي بتأليف «مقاصد الشريعة ومكارمها»، وبعد اليقظة الاسلامية في العقدين الأخيرين اتجه جماعة من الباحثين لدراسة المقاصد والاهتمام بأعلامها وتراثهم، وكان المعهد العالمي للفكر الاسلامي سباقاً في احتضان جهود الباحثين في هذا الحقل ونشرها، وأضحى نصيب الباحثين المغاربة هو الأوفر من سواهم، دراسة وتأليفا ونشرا، ولم يقتصر اهتمامهم على ذلك، وانما امتد الى محاولة تدريس المقاصد في اقسام الدراسات الشرعية هناك، والسعي لايجاد تخصص علمي لمقاصد الشريعة في الدراسات العليا.

والكتاب الماثل بين ايدينا من تأليف فضيلة الأخ الدكتور أحمد الريسوني، وهو أحد العلماء المهتمين بدراسة المقاصد وتدريسها والتأليف فيها، وقد كتب عدة دراسات في بيان الفكر المقاصدي لمجموعة من الاعلام في مناسبات [illegible]ـلفة، فاقترحت عليه مجلة قضايا اسلامية معاصرة استيعابها في اطار سلسلة كتابها، وهو يأمل ان يعززها بدراسات أخرى في الموضوع ذاته حول أعلام آخرين، ونتمنى ان يوفقه الله تعالى لدراسة جهود الشهيد محمد باقر الصدر والشيخ محمد الغزالي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله وغيرهم من الفقهاء، لمعرفة دورهم في بناء وتنمية الاجتهاد المقاصدي.

وماتوفيقي إلاّ بالله عليه توكلت واليه انيب

عبد الجبار الرفاعي

الفصل الاول

إمام الحرمين
إمام الفكر المقاصدي

إذا تجاوزنا الإمام أبا إسحاق الشاطبي الذي قدر له أن يتربع على عرش مقاصد الشريعة منذ القرن الثامن الهجري (ت ٧٩٠هـ)، فإن العارفين بهذا الشأن يجمعون على أن صاحب الإمامة والريادة الأول في هذا الفن، هو إمامنا إمام الحرمين، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني.

وإذا كان إمام الحرمين لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص، كما فعل علماء آخرون قبله وبعده، فإن مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة، كلياتها وجزئياتها. وجاءت شاهدة على فكر مقاصدي ناضج ونظر مقاصدي ثاقب. وتلك هي الإمامة التي ائتم به فيها كبار المقاصديين من بعده، فكرروا ما قرره، وأتموا ما بدأه، وساروا على نهجه ونسجوا على منواله.

مقاصد الشريعة فيما قبل الجويني

إمامة الجويني في مجال الفكر المقاصدي لا تعني أنه لم يسبقه سابقون، غير أن سبق السابقين له لا يلغي إمامته ولا يؤثر عليها؛ ذلك أن تأثيراته القوية والمباشرة على من بعده واضحة وصريحة ومعترف له بها. كما أن الكتابات المقاصدية السابقة عليه - في حدود المكشوف والمعروف الآن - تبقى دون مستوى العمق والنضج الذي نجده عنده.

ولعل الرجل الذي يبدو منافسا ومزاحما للجويني في إمامته وريادته في مجال مقاصد الشريعة هو أبو بكر القفال الشاشي المعروف بالقفال الكبير (ت ٣٦٥) صاحب كتاب (محاسن الشريعة). فهذا الكتاب واضح من تسميته ومما يذكر عنه وينقل منه أنه كتاب في صميم مقاصد الشريعة، وأنه من الأهمية والجودة بمكان. فهذا الإمام ابن القيم يشيد به ويثني عليه: ففي دفاعه الطويل عن إثبات الحسن والقبح الذاتيين قال: «واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير وبالغ في إثباته وبنى كتابه (محاسن الشريعة) عليه، وأحسن فيه ما شاء...»[1]

وممن نوّهوا بالكتاب ونقلوا عنه القاضي أبو بكر بن العربي، فقد قال في سياق إثبات تعليل الشريعة وانبنائها على المقاصد والمصالح: «ولقد انتهت الحالة بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي القفال إلى أن يطرد ذلك حتى في العبادات. وصنف في ذلك كتابا كبيراً سماه (محاسن الشريعة)...»[2]

فإذا كان الرجل بهذه المكانة هو وكتابه الكبير، ثم هو من أئمة الشافعية على وجه الخصوص، فلنا أن نتصور مدى سبقه وفضله على إمامنا المحتفى به، وهو شافعي متأخر عن القفال الكبير. ونكتفي بهذا التنبيه في انتظار أن يقيض الله تعالى لنا تعرفا أكثر واطلاعا على هذا الرجل وفكره وكتابه.

وممن سبقوا الجويني في العناية بمقاصد الشريعة دون أن يرتقوا مرتقاه ولا أن يكون لهم ما كان له من إمامة وتأثير:

- أبو عبدالله محمد بن علي الترمذي (الحكيم) الذي عاش أواخر القرن

---

(١) مفتاح دار السعادة ٢/ ٤٣.

(٢) كتاب القبس ٢/٨٠٢.

الثالث وأوائل القرن الرابع، وكان له ولع وعناية بكشف علل الشريعة ومقاصدها، مع غلبة المنزع الصوفي التربوي على تعليلاته. ومن مؤلفاته (الصلاة ومقاصدها) طبع ونشر منذ سنتين. و(كتاب العلل) نشرته في السنة الماضية كليتنا كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ـ بعنوان (كتاب إثبات العلل). وله أيضاً (كتاب الحج وأسراره) و(معرفة الأسرار) و(سبب التكبير في الصلاة)[1].

ـ أبو الحسن العامري، المفكر الفيلسوف المتوفى سنة ٣٨١، صاحب (كتاب الإعلام بمناقب الإسلام) وهو كتاب نفيس له أكثر من صلة بمقاصد الشريعة. ولكن أقرب فصوله إلى الموضوع هو الفصل السادس، المتعلق بحكم العبادات ومكارمها وتميزها على نظيراتها في الديانات الأخرى.[2]

وللعامري كتاب آخر قد يكون بكامله في مقاصد الشريعة، ولكنه ما يزال في عداد كتبه المفقودة، وهو كتاب (الإبانة عن علل الديانة)، ذكر أنه علل فيه أحكام الشريعة في المعاملات...[3]

ـ ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١) صاحب (علل الشرايع) وهو مطبوع في مجلد واحد من جزأين. وهو تصنيف جمع فيه صاحبه روايات عن أئمة الشيعة يعللون فيها الأحكام الشرعية، الكلية أحيانا، والجزئية في أكثر الأحيان، وذلك في مختلف الأبواب الفقهية وغير الفقهية.

---

(١) انظر معلومات إضافية عن هذه المؤلفات في رسالة الباحث محمد عبدو (الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي)، ص ٦ ـ كلية الآداب بالرباط.

(٢) الإعلام بمناقب الإسلام: من ١٣٩ إلى ١٥٠.

(٣) نفسه، ص ١٥٠.

وبغض النظر عن القيمة العلمية لمختلف الروايات المجموعة في هذا المصنف، فإنه هو وما ذكر قبله وما لم أذكره من عناوين شبيهة، تكشف عن اهتمام واسع في هذه المرحلة بمعرفة علل الشريعة ومقاصدها. وأعني بهذه المرحلة القرن الهجري الرابع. غير أن الطابع الجزئي التفصيلي العفوي يبدو غالبا على كتابات هذه المرحلة، ولكنه مهد لمرحلة النظر المقاصدي المعمق المعتمد على النهج التركيبي وعلى الإستقراءات العامة المفضية إلى تقرير الكليات والنظريات. وهو المنحى الذي بلغ أشده مع إمامنا الجويني ومن ائتموا به من بعده.

إسهامات تأسيسية لإمام الحرمين في الفكر المقاصدي

الأعمال التأسيسية مهما تكن قلتها ومحدوديتها، ومهما يكن من قصورها وعدم كفايتها، ومهما يرد عليها من ملاحظات واستدراكات، فإنها أعمال عظيمة لا يأتي بها إلا العظماء ذوو الريادة والإمامة. ومن هؤلاء إمام الحرمين. وفيما يلي بعض إسهاماته المقاصدية التي تمتاز بالسبق والابتكار في هذا المضمار.

١ـ الضروريات والحاجيات

لقد أصبح من المعتاد تقسيم مقاصد الشريعة ومصالحها المرعية إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. كما اصبح من المعتاد اللجوء والاحتكام إلى هذا التقسيم لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يقدم وما يؤخر، وما يعتبر فيه الترخيص وما لا يعتبر، وما يمكن تفويته وما لا يمكن... إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية... هذا التقسيم نجده ونجد أساسه ـ أول ما نجد ـ عند إمام الحرمين، وذلك في باب تقاسيم

العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان). فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع، وذكر نماذج لتعليلاتهم، وأثر كل ذلك في إجراء الأقيسة في الأحكام ... قال: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة. ونحن نقسمها خمسة أقسام...»[١]

وظاهر من عبارته الإشعار بأن هذاالتقسيم من وضعه، وأنه غير مسبوق به. وقبل أن أذكر تفسيمه الخماسي للعلل والمقاصد الشرعية، أشير إلى أنه أتى به ليبين من خلاله ما يصح إجراء القياس فيه وما لا يصح. أما الأقسام الخمسة للعلل ـ أو التعليلات ـ الشرعية، فهي:

القسم الأول: ما يتعلق بالضرورات، مثل القصاص، فهو معلل بحفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها.[٢]

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وقد مثله بالإجارات بين الناس.[٣]

القسم الثالث: ما ليس ضروريا ولا حاجيا حاجة عامة، وانما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتخلي عن نقائضها. وقد مثله بالطهارات.[٤]

القسم الرابع: وهو ايضا لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة، ولكنه دون الثالث، بحيث ينحصر في المندوبات.[٥] فهو ـ في الأصل ـ كالضرب الثالث، الذي انتجز

---

(١) البرهان، ٢/ ٩٢٣.

(٢) البرهان، ٢/ ٩٢٣ و ٩٢٧.

(٣) البرهان، ٢/ ٩٢٤ و ٩٢٧.

(٤) البرهان، ٢/ ٩٢٤ و ٩٢٧.

(٥) البرهان، ٢/ ٩٢٥ و ٩٤.

الفراغ منه، في أن الغرض المخيل: الاستحثاثات على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها...»[1].

القسم الخامس: هو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، قال: «وهذا يندر تصوره جدا»[2] اي ان هذا الصنف نادر جداً في الشريعة؛ لأن كل أحكامها ـ تقريباً ـ لها مقاصد واضحة وفوائد ملموسة. ولهذا فإنه رغم تمثيله هذا القسم الذي لا يعلل، بالعبادات البدنية المحضة، التي «لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية»[3]، أي لا يظهر فيها درء مفسدة ولا جلب مصلحة، فإنه سرعان ما نبه على أن هذه العبادات يمكن تعليلها تعليلا إجماليا، وهو أنها تمرن العباد على الانقياد لله تعالى، وتجديد العهد بذكره، مما ينتج النهي عن الفحشاء والمنكر، ويخفف من المغالاة في اتباع مطالب الدنيا، ويذكر بالاستعداد للآخرة.. قال: «فهذه أمور كلية، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية. وقد أشعر بذلك: بنصوص من القرآن العظيم في مثل قوله تعالى: **﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾** (العنكبوت: ٤٥)»[4].

فلم يبقَ إذن إلا بعض أحكامها التفصيلية، مما يعسر تعليله ويتعذر القياس عليه، كهيئات الصلاة، وأعداد ركعاتها، وكتحديد شهر الصوم ووقته...[5]

---

(١) البرهان، ٢/ ٩٤٧.

(٢) البرهان، ٢/ ٩٢٦.

(٣) البرهان، ٢/ ٩٢٦.

(٤) البرهان، ٢/ ٩٥٨.

(٥) البرهان، ٢/ ٩٥٨.

ولنعد إلى التقسيم الخماسي للعلل والمقاصد الشرعية، فقد سبق التنبيه ـ واعتماداً على كلام الإمام نفسه ــ على أن القسمين الثالث والرابع، يمكن دمجهما في قسم واحد. ويؤكد هذا أنه عندما ذكر القسم الخامس نص على أنه لا يدخل لا في الضروريات، ولا في الحاجيات، ولا في المحاسن. فحصر الأقسام الأخرى في ثلاث.

ثم إذا جئنا إلى هذا القسم الخامس، نجد أنه قد قسمه ـ ضمنيا ـ إلى ما يعلل تعليلا إجماليا، وإلى ما لا تعليل له، فيجب إلحاقه بأحد الأقسام الثلاثة، فهو إما من الضروريات، وإما من الحاجيات، وإما من المحاسن. وما تعذر تعليله، فهو ليس مما نحن فيه، أي تقسيم العلل. فلا يبقى عند التحقيق إلا ثلاثة أقسام...

والذي أريد أن اخلص إليه من هذا: هو أن إمام الحرمين رحمه الله، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات ــ الحاجيات ـ التحسينيات)، وهو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المقاصد.

٢ـ الضروريات الخمس

لقد دأب العلماء عامة ــ والمقاصديون منهم خاصة ــ على اعتبار الضروريات الخمس (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) أسس الشريعة ومصالحها العليا. وقد تحددت هذه الضروريات وانحصرت واستقرت على هذا النحو منذ الإمام الغزالي، وأصبحت منذئذ أساساً من أسس أي كلام في مقاصد الشريعة.

وإمام الحرمين هو أحد السباقين إلى إدراكها والتنبيه عليها. ومن إشاراته في هذه المسألة ما جاء في قوله: «فالشريعة مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما

المأمور به: فمعظمه العبادات... وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر... وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع...»[١]

فهو في هذا النص قد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بحد الزنى وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع.

وغير أنه من الإنصاف وتمام الفائدة أن أذكر أن التنبه والتنبيه لهذه الضروريات قد تم بشكل أوضح قبل الجويني، وذلك عند أبي الحسن العامري، المتقدم ذكره، حيث يقول: «وأما المزاجر فمدارها أيضاً عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على اركان خمسة، وهي:

١ـ مزجرة قتل النفس، كالقود والدية.

٢ـ ومزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب.

٣ـ ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم.

٤ـ ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق.

٥ـ ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة.»[٢]

وإن ما عرفته هذه الضروريات من تتميم وتهذيب، ومن تأصيل وتفصيل، على يد اللاحقين ـ الغزالي فمن بعده ـ مهما كانت قيمته يبقى مدينا للرواد الأوائل ـ العامري والجويني وربما غيرهما ـ الذين تفتقت فطنتهم ونباهتهم عن هذه الملاحظات والاستنتاجات.

---

(١) البرهان.

(٢) الإعلام بمناقب الإسلام، ص ١٢٥.

٣ـ وضع المصطلحات المقاصدية وإغناؤها

ابتكار المصطلحات وضبطها وترويضها هو نوع من الأعمال التأسيسية في أي علم من العلوم، ذلك أن «العلم، من حيث كونه (علما) ينبني على ثلاثة أركان، هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج. والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ويعودان إليه... إذ أول ما يولد ـ عادة ـ من العلم هو (المفهوم)، أي (المعنى العلمي البسيط) الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية ... إن الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم، ثم يتردد، ويتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ، إلى أن يستقر في مصطلح ما؛ فيسجل بذلك أول بداية العلم.»[١]

وإمام الحرمين بعقليته التأسيسية الريادية صاحب عطاء وغناء في مجال المصطلحات وضعا وتطويراً. ومن ذلك المصطلحات المقاصدية التي أورد بعضها فيما يلي:

تقدم قبل قليل استعماله لمصطلحي: الضرورات والحاجات. كما نجده يتحدث عن «الحاجة العامة» أو «حاجة الجنس» في مقابل حاجة الآحاد، أي الأفراد.[٢] ولست أدري هل سبقه سابق إلى تقرير قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة»؟ وعلى كل فهو يقول: «البيع مستنده الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة»[٣] ويقول: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة...»[٤] وأنا

---

(١) الدكتور فريد الأنصاري: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ١/٣٨ (أطروحة دكتوراه بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية ـ المغرب).

(٢) البرهان، ٢/ ٦٠٢.

(٣) البرهان، ٢/ ٦٠٧.

(٤) البرهان، ٢/ ٦٠٦ والغياثي: ٢٩٥.

أورد الآن هذه القاعدة الآن بالدرجة الأولى من حيث الأوعية الاصطلاحية التي تحملها.

وبما أن مصطلح الحاجة ـ خلافا لمصطلح الضرورة ـ يكتنفه الغموض، والإبهام، فقد عمل على ضبطه وتحديد مضمونه، خاصة وأن الأمر يتعلق بتنزيل الحاجة منزلة الضرورة في الترخصات واستباحة المحرمات. قال رحمه الله: «فإذا تقرر أن المرعي الحاجة، فإن الحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول. والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح (أي خوف الموت) ليس مشروطا فيما نحن فيه كما يشترط في تفاصيل الشرع في الآحاد (أي في حق الأفراد)، في إباحة الميتة وطعام الغير. وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة تضبطها ضبط التخصيص والتنصيص، كما تتميز المسميات والملقبات بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب ينبه على الغرض...»[1].

والحقيقة أنه ضبط هذا المصطلح ضبطا علمياً محكماً، أكثر ضبطا واحكاما حتى من الذين جاءوا بعده كالغزالي والشاطبي، فقال: «لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى الطعام وتشوفها إليه، فربّ مشته لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوف. فالمرعيّ إذاً دفع الضرار واستمرار الناس على ما يقيم قواهم... فاقتطعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضرار من الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفا ووهنا حاجزا عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفا، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع. ويتحصل من مجموع ما

---

(١) الغياثي: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل...»[1].

وحتى مصطلح «مقاصد الشريعة» فإن أقدم استعمال له أعرفه وأذكره هو استعمال الجويني. ففي رده على أبي حنيفة الذي يجوز الإحرام في الصلاة بغير لفظ التكبير ويرى أن تخصيص الإحرام بلفظ (الله أكبر) ليس بلازم قال: «فمن قال والحالة هذه: لا أثر لهذا الاختصاص، وإنما هو أمر وفاقيّ، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة...»[2].

وفي بيان مدى حاجة الدنيا إلى الدين، وحاجة الدين إلى الدنيا يقول: «ولكن الله تعالى فطر الجبلات على التشوف للشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع، ومن العبادات الرائقة الفائقة المرضية، في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية»[3].

كما أن الإمام استعمل بغزارة عدداً من المصطلحات المعبرة عن مقاصد الشريعة، مثل: «مباغي الشرع ومقاصده»[4] ومثل المعاني[5]، والكيات، والمصالح العامة.[6]

---

(١) نفسه، ٢٩٦.

(٢) البرهان، ٢/ ٦٢٤.

(٣) الغياثي: ١٤٧.

(٤) الغياثي: ٤٩.

(٥) انظر على سبيل المثال: البرهان ٢/ ٧٢٤ ـ ٧٢٦.

(٦) انظر على سبيل المثال: الغياثي: ٢٥٣ والبرهان: ٢/ ٨٧٥.

ومن التعابير اللطيفة الجامعة التي استعملها للدلالة على مجمل مقاصد الشريعة عبارة: الأغراض الدفعية والنفعية[1]. فهي تفيد أن مقاصد الشريعة ذات وجهين: دفع ونفع. وهو المعنى الذي عبر عنه فيما بعد بعبارة جلب المصالح ودرء المفاسد، وعبر عنه الجويني نفسه بقوله: «طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل»[2] وهو الذي تبناه الغزالي وعبر عنه بقوله: «أما المقصود، فينقسم إلى ديني ودنيوي. وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة...»[3]

ومن المصطلحات البارزة التي أكثر إمام الحرمين من ذكرها وتنويع استعمالها: مصطلح الاستصلاح. وهو وعاء كبير من أوعية الفكر المقاصدي. فهو معبّر عما تقدم ذكره من جلب المصالح ودرء المفاسد، وهما جماع مقاصد الشريعة وأغراضها. كما يعبر به عن مراعاة المصالح المرسلة وإعمالها واعتمادها في الاجتهاد والتشريع، كا يعبر به عن ذلك المنحى الإصلاحي العام للإسلام وشريعته، ولكافة الرسالات والشرائع المنزلة، كما جاء على لسان شعيب عليه السلام: ﴿إن أريد الإصلاح ما استطعت﴾[4] وعلى لسان موسى خطاباً لأخيه هارون عليهما السلام: ﴿وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾[5].

وإمام الحرمين عبر عن هذه المعاني كلها بهذا المصطلح (الاستصلاح)؛

---

(١) البرهان: ٢/٦٠٤.

(٢) الغياثي: ٢٥٨.

(٣) شفاء الغليل: ١٥٩.

(٤) سورة هود: ٨٨.

(٥) سورة الأعراف: ١٤٢.

فهو يقرر أن «الشريعة مبنية على الاستصلاح»[1] ويرى أن هذا الأساس الاستصلاحي للشريعة واسع وشامل ومطرد في أحكامها وتفاصيلها إلى درجة أن «تفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول»[2]. ولذلك ليس لأحد أن يضاهي الشريعة في استصلاحها ويرخي العنان لنفسه ولعقله في حرية الاستصلاح، إذ ليس أحد معصوماً كعصمة الشريعة، ولذلك فهو يرفض «الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب»[3]. فهو وإن كان يقر ويقرر ـ مثلا ـ أن «الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة»[4] فهو ينكر على الحكام تماديهم في ممارسة كل ما يرونه استصلاحاً على غير هدى من الله ولا سند من شرعه.

هذه بعض الأمثلة من الاستعمالات الكثيرة والمتنوعة لمصطلح الاستصلاح عند إمام الحرمين. واستعماله لهذا المصطلح من أقدم الاستعمالات المعروفة إلى الآن، حتى إن بعض الدارسين اعتقدوا أنهم أول من استعمله. وهذا ما مال إليه كلٌّ من الشيخ الخضري، وبعده الدكتور عبدالعظيم الديب الذي يقول: «ولعل إمام الحرمين هو أول من سمى المصلحة المرسلة استصلاحا، فإن الخضري رحمه الله في كتابه «أصول الفقه» ـ ٣٠٢ ـ يقول: «يسميه الغزالي الاستصلاح» أي: يرى أن أول من سماه بذلك الغزالي. ولما كان إمام

---

(١) البرهان: ٢/٨٠٠.

(٢) البرهان: ٢/٦١٠.

(٣) الغياثي: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٤) الغياثي: ١٤٠.

الحرمين شيخ الغزالي، ووجدناه يسميه بذلك، فلاشك أن الغزالي أخذ هذا عن إمام الحرمين»[1].

والحقيقة أن مصطلح الاستصلاح مستعمل قبل الجويني عند القاضي عبدالجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ هـ، فقد جاء في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل: «فصل في معنى وصف اللطف بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح...» ثم قال: «فأما وصفه بأنه استصلاح، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه... وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنه قد استصلح المكلف بالألطاف وغيرها...»[2]

غير أن هذا السبق الوارد عند القاضي عبدالجبار لا يبلغ مبلغ الجويني في كثرة استعماله للمصطلح، مع نضج ووضوح وامتلاء من حيث المعاني والدلالات.

* * *

وبالإضافة إلى هذه الجوانب الثلاثة التي أعتبرها لبنات تأسيسية قدمها إمام الحرمين للفكر المقاصدي، أو لعلم مقاصد الشريعة، فإن إمامنا هو أحد القلائل من العلماء والفقهاء الذين لا تكاد مقاصد الشريعة بمعانيها وألفاظها، وبآثارها وتطبيقاتها، تفارق كلامهم. وكل ما تقدم من نماذج وأمثلة من كلامه شاهد على هذا، مثلما هو شاهد في بابه ومسألته.

وقد أفرد الباحث المتخصص في إمام الحرمين، الدكتور عبدالعظيم الديب، فصلا خاصا لهذا الموضوع من كتابه (فقه إمام الحرمين)، سماه

---

(١) فقه إمام الحرمين: ٢٦٢.

(٢) المغني: ١٣/٢٠.

(مراعاة روح التشريع) قدم فيه الأمثلة الكثيرة التي تعكس مدى مراعاة المقاصد ومدى الاتكاء عليها في فقه إمام الحرمين. وهي أمثلة كافية شافية ودالة على نتيجتها دلالة لا مزيد عليها. وحسبي هنا أن أضيف قولة للإمام تشير إلى أن من لا يدرك مقاصد الشريعة ومقاصد أوامرها ونواهيها، فليس على علم حقيقي بها. قال رحمه الله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة.»[١] بل إن كتابه الفذ (غياث الأمم في التياث الظلم = الغياثي) يمكن اعتباره تطبيقا لمقاصد الشريعة في فقه الحكم والسياسة.

ومن الطريف المفيد في هذا الكتاب أن فكرة القصد والمقصود قد تحكمت في مسار الكتاب، وفي أبوابه ومباحثه، وما تميزت به من بسط أو تقليل ومن تقصير أو تطويل... فكل ذلك عنده ينبني على مقاصد الكتاب، وعلى المقصود من كل فصل ومبحث. بل إنه يضع في ذلك قاعدة عامة يحتاجها كل مصنف ومؤلف، ويحتاجها بصفة خاصة كثير من الكتاب والمؤلفين الذين يؤلفون ويسرحون في تواليفهم بلا ضابط ولا مقصود محدد يوجه كلامهم أو يوقفه. قال رحمه الله: «ولكل كتاب معمود ومقصود، ومنتحى مصمود يجري مجرى الأساس من البنيان والروح من الحيوان، والعذبة من اللسان...»[٢].

وقد التزم بهذه القاعدة المقاصدية وأكدها وبنى عليها طيلة الكتاب. من ذلك قوله: «والوجه عندي قبض الكلام فيما لا يتعلق بالمقصود والمرام، وبسطه

(١) البرهان.

(٢) الغياثي: ٤٩.

على أبلغ وجه في التمام فيما يتعلق بأحكام الإمام... إذ هذا المجموع مطلوبه أمران:

أحدهما: بيان أحكام الله عند خلو الزمن عن الأئمة،

والثاني: إيضاح متعلق العباد عند عُروِّ البلاد عن المفتين المستجمعين لشرائط الاجتهاد...

وما عدا هذين المقصودين، في حكم المقدمات. وإنما اضطررت إلى كشف أحكام الولاة إذا وجدوا، لأتوصل إلى بيان غرضي إذا فقدوا، فتوجز هذا الفصل من هذا الباب، إلى وصولنا إلى مقصد الكتاب»[1].

وهكذا لا يفتأ يذكر بمقاصده في الكتاب، وبمقاصده في كل باب، ليوضح لقارئه أن تلك المقاصد هي المحددة لما يكتبه وما يعرض عنه، ولما يبسط القول فيه ولما يوجزه... ولذلك فهو مثلاً يلتزم «اجتناب الإطناب وتنكب الإسهاب في غير مقصود الكتاب»[2].

وحينما تطرق إلى مسألة لها اتصال بموضوع الجهاد، قال: «وهذا يتصل الآن بذكر الجهاد، وسيأتي ذلك على قدر مقصود الكتاب»[3].

وهكذا يبلغ الفكر المقاصدي والنهج المقاصدي أقصى مداه عند إمام الحرمين، إمام الفكر المقاصدي. فهو يحدد مقاصده في تآليفه، ويحدد مقاصده في مسائله ومباحثه، ويرسم أهدافه ومراميه، ثم يمضي في ضوء ذلك وعلى هداه.

---

(١) الغياثي: ١٠٨.

(٢) نفسه ١٣٩.

(٣) نفسه: ١٥٥.

اثر الجويني فيمن بعده

من أقوى مظاهر إمامة الجويني في مجال مقاصد الشريعة، كون مشاهير العلماء الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة وكان لهم فيها عطاء وغناء، قد تأثروا به ونهلوا من معينه، بل أخذوا ـ أحيانا ـ أفكاره بتمامها، منسوبة إلى غيره، أو غير منسوبة إلى أحد.

وقد تقدم ذكر بعض العطاءات التأسيسية التي أخذ بها وبنى عليها اللاحقون، وأصبحت من البدهيات التي يبنى عليها كل كلام في مقاصد الشريعة. ويأتي على رأس من اخذوا عن الجويني أفكاره وآراءه المقاصدية الأئمة الأعلام: أبو حامد الغزالي، وعزالدين بن عبدالسلام، وأبو إسحاق الشاطبي. وقد أصبحت تأثيرات الجويني في الفكر المقاصدي وخاصة لهؤلاء الثلاثة جلية واضحة تناولها وأثبتها غير واحد من الباحثين المعاصرين[1]. ولذلك لا أرى ضرورة لتكرار ما قد تقرر وتكرر وأنا قائل به في الجملة، وكما قال إمام الحرمين نفسه: «الإطناب في الواضحات يزري بذوي الألباب»[2].

غير أن هذا لا يعني انتقاص قدر هؤلاء اللاحقين الآخذين من فكر الجويني، ولا التقليل مما جاءوا به وأضافوه، وما نقحوه وطوروه. واقل ما يثبت

---

(١) انظر في ذلك مثلا:

ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: للدكتور أحمد الريسوني: ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

ـ فقه إمام الحرمين: ص ٥٦٠ إلى ٥٧٤.

ـ الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، القسم الثالث وهو مخصص لتأثر الشاطبي بالجويني، والقسم الثاني الذي يرد فيه ذكر الغزالي وأخذه من إمام الحرمين.

(٢) الغياثي: ١٨٣.

لهم ويصدق فيهم قول إمام الحرمين: «السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل. وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشبيج، ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل...»[1].

وهذا الكلام يصدق على الجويني مع سابقيه، مثلما يصدق على لاحقيه معه، فسبق السابق وفضله لا ينكر، ولكنه لا يقدح في فضل اللاحق، حتى وهو يأخذ من السابق ويبني عليه ويكمل ما بدأه. فمن هذا المنطلق نرى من المبالغة والتحامل، ما ذهب إليه زميلنا الدكتور عبدالمجيد الصغير من الدعوة «لإعادة تقويم أصالة وعبقرية حجة الإسلام الغزالي!!»[2] بسبب كثرة أخذه من شيخه الجويني...

على أن هاهنا مسألة خاصة تحتاج إلى مزيد بحث وتحقيق، وهي أن الأستاذ عبدالمجيد الصغير ـ وآخرون قبله ـ يعتبرون أن كتاب «المستظهري» للغزالي مأخوذ برمته ـ تقريبا ـ من كتاب «الغياثي» للجويني، نظراً لكثرة المسائل المشتركة بينهما بأفكارهما وأمثلتها، وحتى بألفاظها أحيانا...

وقد كشف الباحث المغربي الأستاذ محمد عبدو عما صرح الغزالي نفسه من استمداده لكتاب «المستظهري» من كتاب آخر غير غياث الجويني وهذا نص كلامه في (الإحياء): «الخلافة نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة. وقد ذكرنا في كتاب «المستظهري» المستنبط من كتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار» تأليف القاضي أبي الطيب في الرد على أصناف الباطنية ما

---

(١) البرهان ٢/٧٤٤.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ٤٤٠.

يشير إلى وجه المصلحة فيه...»[1]

وبناء عليه نتساءل مع الأستاذ عبدو: «هل يعني هذا أن «غياث الأمم» لأبي المعالي الجويني مستنبط بدوره من كشف الأسرار وهتك الأستار» لأبي الطيب الطبري؟ أما أنا ـ يقول الأستاذ عبدو ـ فأرجح ذلك وأسوغه، لوجدان ما يعضده، وهو تقدم القاضي أبي الطيب في الزمن (ت ٤٥٠) على إمام الحرمين. وإذا لم يثبت هذا فللتوقف في هذا الأمر مجال...»[2]

---

(١) إحياء علوم الدين: ٢/١٥٤.

(٢) الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، رسالة ماجستير، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

أثار إمام الحرمين عدة مسائل تتعلق بالإمام مالك، هي بحاجة إلى تحقيق وتمحيص. وبما أنها تدخل في صميم موضوعنا (موضوع المقاصد والنظر المقاصدي)، فإن من المفيد التطرق إليها والوقوف عندها. وأنا أفعل هذا خدمة للعلم وطلبا للحق والصواب لا غير.

الاستصلاح عند الإمام مالك

لقد تطرق إمام الحرمين إلى مسألة أخذ الإمام مالك بالمصالح المرسلة في مواضع من كتاب البرهان، فكان في معظمها منتقداً ومشنعا على الإمام مالك إفراطه واسترساله بلا حدود في اعتماد المصالح من غير أصول هادية ولا قواعد ضابطة.

قال في أول كتاب الاستدلال، بعد أن عرفه وذكر الاختلاف في حجيته، «وأفرط الإمام، إمام دار الهجرة مالك بن أنس، في القول بالاستدلال، فرُئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وجره ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول. ثم لا وقوف عنده، بل الرأي رأيه ما استد نظره فيه...»[1].

وقال في كتاب الترجيح: «وأما الإمام مالك فلا يشق غباره في ضبط ما يصح من الأخبار والآثار... ولكنه ينحل بعض الانحلال في الأمور الكلية، حتى

---

(١) البرهان: ٧٢١.

يكاد أن يثبت في الإيالات والسياسات أمورا لا تناظر قواعد الشريعة...»[1]

هذا بعض ما قاله عن الإمام مالك ومدى اعتماده الأخذ بالمصلحة المرسلة. وإذا ما طلبنا دليلا أو مثالا عن هذا الاسترسال المالكي في تحكيم مطلق المصلحة، الذي يصل إلى نوع من الانحلال والانفلات من أصول الشريعة وقواعدها، فإن إمام الحرمين يذكر من ذلك أمرين لا يفتأ يرددهما ويشنع بهما على الإمام مالك، وهما: إباحة قتل الثلث لاستصلاح الثلثين، وإباحة العقوبة بالمال. قال: «فاتخذ ذلك أصلاً، فرأى إراقة دم، وأخذ أموال بتهم من غير استحقاق، بمصالح إيالية، حتى انتهى إلى أن قال: أقتل ثلث الخلق في استبقاء ثلثيهم»[2].

ولذلك ينبغي قبل أن ننظر ونتحرى موقف الإمام من العمل بالمصالح المرسلة وشروطها بصفة عامة، أن نقف مع هاتين المسألتين العمدتين عند الجويني في تصوره وتصويره لمذهب مالك في الاستدلال والاستصلاح.

قتل الثلث لاستبقاء الثلثين

بالإضافة إلى النص المتقدم أعلاه، فإن إمام الحرمين نسب مراراً إلى الإمام مالك القول بقتل الثلث لفائدة الثلثين. من ذلك قوله: «ومالك رضي الله عنه التزم مثل هذا في تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة، حتى نقل عن الثقاة أنه قال: «أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها.»[3] ويؤكد في موضع

---

(١) البرهان: ٢/٧٤٨.

(٢) البرهان: ٢/٧٤٩.

(٣) البرهان: ٢/٧٣٣.

آخر: «أن مالكا لّما زل نظره، كان أثر ذلك تجويزَ قتل ثلث الأمة...»[١] . وذكر هذا أيضاً في (الغياثي) فقال: «ونقل النقلة عنه أنه قال: للإمام أن يقتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها»[٢].

والحقيقة أننا لا ندري لحد الآن لهذه المقالة أصلا ولا سندا قبل أن يروجها إمام الحرمين الذي اصبح مصدرها وعمدة الناقلين لها، حتى عند المالكية أنفسهم!!

على أن المحققين من المالكية ما فتئوا ينكرون هذه المقالة ويشددون النكير على نسبتها إلى الإمام مالك. وأشدهم في ذلك ـ فيما رأيت ـ هو الفقيه التونسي القاضي أبو العباس أحمد الشماع في كتابه (مطالع التمام ونصائح الأنام) الذي جاء فيه «هذا الذي نقله الإمام ـ يعني إمام الحرمين ـ لم ينقله أحد من أصحاب مالك عنه، ولا هو في مسألة. وهذا مما يدل على بطلانه»[٣] وذكر «أن هذا مما تتوفر الدواعي على نقله، فلا يقبل فيه الواحد ولو كان ممن لقي مالكا وأخذ عنه، فكيف وبينه وبينه أعصار؟!»[٤] وأكد: «أن المنصوص عن مالك خلاف ما نقل إمام الحرمين. قال الشهاب[٥] في شرح المحصول: ما نقل إمام الحرمين في البرهان أن مالكاً يجيز قتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها، المالكية ينكرون ذلك إنكاراً شديداً ولم يوجد ذلك في كتبهم.

---

(١) البرهان: ٢/٧٨٥.

(٢) الغياثي: ١٦٨.

(٣) مطالع التمام: ص ٧٦٠.

(٤) مطالع التمام: ٧٦١.

(٥) يعني شهاب الدين القرافي.

إنما نقله المخالف، وهم لم يجدوه أصلا»[1].

ثم قال: «مما يدل على بطلان نسبة هذا القول إليه. أنه قال: إذا كان حصن العدو ليس فيه إلا المقاتلة، فلا بأس أن يحرق أو يغرق، وإذا كان معهم ذرية أو نساء، فلا يعجبني. ومن المعلوم أن حرمة المؤمن أعظم من حرمة ذرية المشركين ونسائهم، فإن منع من إفسادهم لمصلحة المسلمين ولم ير ذلك، فكيف يصح عنه القول بفساد الثلث في صلاح الثلثين... »؟[2]

وانتهى القاضي الشماع إلى القول في عبارة حاسمة جازمة «إن ذلك النقل عن مالك زور منكر عند أصحاب مالك الذين هم أعلم بمذهبه»[3]

العقوبة بالمال

تقدم قبل قليل عن إمام الحرمين أن الإمام مالكاً أفرط في العمل بالاستصلاح، وأن ذلك «جره إلى استحداث القتل وأخذ المال...»[4] وأنه يرى «إراقة دم وأخذ أموال بتهم...»[5]

وفي كتاب الغياثي ـ وهو متقدم عن البرهان ـ تطرق إلى مسألة المعاقبة بأخذ المال بتوضيح أكثر وإنكار أشد، من غير أن ينسب القول بها إلى أحد بعينه، فقال: «فأما الفصل الثالث: فمضمونه الرد على من يرى تعزير المسرفين الموغلين باتباع الشهوات واقتراف السيئات، واتباع الهنات، بالمصادرات، من

---

(١) مطالع التمام: ٧٦٥.

(٢) البرهان: ٢/٧٧٣.

(٣) مطالع التمام: ٩٤٧.

(٤) البرهان: ٢/٧٢١.

(٥) البرهان: ٢/٧٤٩.

غير فروض افتقار وحاجات. وهذا مذهب جد رديء، ومسلك غير مرضي. فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبها ضروب المغارم، وليس في أخذ الأموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة والذب عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوها في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة؛ فإن هذا يجر خرما عظيما وخطبا هائلا جسيما»[1].

وأنا لا أريد هنا مناقشة مسألة العقوبة بالمال ومدى مشروعيتها، أو ترجيح قول على آخر فيها، ولكن لا بأس أن أوضح أن العقوبات المالية تنقسم ـ عند المالكية خاصة ـ إلى نوعين: عقوبة في المال، وعقوبة بالمال. فالأولى هي التي يتم إيقاعها في المال الذي تمت به أو فيه الجناية والمعصية، كبيت الدعارة وأدوات صنع الخمر، والسلع المغشوشة، والآلات المستعملة في الإثم والمعصية... والعقوبة في هذه الأموال قد تكون بإتلافها حرقا أو كسراً أو هدماً... أو بإعابتها، أو بالتصدق بها على المساكين، أو بمصادرتها موقتا أو نهائيا لفائدة بيت المال. فهذه هي العقوبة في المال.

وأما العقوبة بالمال فهي الغرامات التي تفرض على الجناة في أموالهم تعزيراً لهم وردعاً، من غير أن يكون لجناياتهم بالضرورة علاقة بأموالهم، فهي عقوبة مستقلة على جناية ما أو معصية ما.

وظاهر أن ما ينسبه إمام الحرمين للإمام مالك يتعلق بهذا الصنف الأخير، أو على الاقل يشمله. فما حقيقة هذه النسبة؟ وما مدى صحتها؟ وما هو قول مالك سواء في العقوبة في المال أو في العقوبة بالمال؟

فأما بخصوص النوع الأول، فيروى عن مالك ما يفيد معاقبة الغشاشين

---

(١) الغياثي: ٢٠١.

بنزع المواد المغشوشة منهم وإعطائها للمساكين. ففي (الذخيرة) للقرافي «قال مالك: ويتصدق باللبن على المساكين إذا كان هو الذي غشه، وكذلك الزعفران والمسك»[١].

وحتى هذا النوع من العقوبة المالية لم يطرد قول مالك بها، فقد روي عنه أنه قال: «منع الجزار من نفخ اللحم لأنه يغير طعمه ويؤدب إن فعله»[٢]، ولم يقل بنزعه منه...

فهذا وأشباهه هو قصارى ما جاء عن مالك، وهو نوع من العقوبة في المال المغشوش خاصة. وقد روي ذلك كثيراً منذ العصر الأول، وعن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب خاصة، وعليه جرى القول والعمل في كافة المذاهب على تفاوت في ذلك وفي تفاصيله.

أما العقوبة بالمال (الغرامات) فلم يأت فيها عن مالك سوى الإنكار والرفض من ذلك: «سئل مالك: أيحرق بيت الخمار الذي يوجد فيه الخمر يبيعها؟ فقال: لا. قال القاضي ابن رشد رحمه الله: هذا صحيح على المعلوم من مذهبه أنه لا يرى العقوبات على الجرائم في الأموال، وانما يراها في الأبدان. وقال في سماع أشهب في كتاب السلطان: لا يحل ذنب من الذنوب مال أحد من الناس ولو قتل نفسا...»[٣] . وبناء عليه يقول القاضي الشماع: «ألا ترى أنه لا يوجد قط عن مالك صريحا أن الذنب يحل المال ولا أن العقوبة بالمال جائزة»[٤].

---

(١) الذخيرة: ١٠/٥٤.

(٢) الذخيرة: ١٠/٥٥.

(٣) مطالع التمام: ٧٤٨.

(٤) مطالع التمام: ٨٦٧.

والحق أن عامة فقهاء المذهب المالكي ظلوا مجمعين ـ بل يحكون الإجماع أيضاً ـ على عدم جواز العقوبة بالمال إلى أوائل القرن التاسع الهجري...[1]

وفي هذا ينقل الدكتور عبدالخالق أحمدون عن الشيخ محمد الأخميمي قوله «ليس في مذهب مالك قول بجواز العقوبة بالمال إلى عصر البرزُلي في أوائل القرن التاسع ـ فيما علمت ـ ، وقد أفتى بها هو، (أي الفقيه أبو القاسم البرزلي ـ ت ٨٤٣) وخطأه المعاصرون له، وعدّوه خارقا للإجماع، وكانت سرت له هذه البدعة من كتب ابن القيم وشيخه. ولم يزل الشيوخ من بعدهم يعدونها من الخطأ»[2].

ومنذ فتوى البرزلي هذه، التي أجاز فيها العقوبة بالمال ودافع عنها، نظراً للتغيرات السياسية والاجتماعية التي ذكرها في فتواه، منذ ذلك الحين بدأت فكرة العقوبات المالية تجد لها أنصاراً من الفقهاء المالكية في الأقطار المغربية. أما قبل ذلك فالمالكية ومالك نفسه على ما رأينا.

الإمام مالك وشروط العمل بالمصلحة المرسلة

تقدم أن إمام الحرمين يصف عمل مالك بالمصالح المرسلة بالإفراط والاسترسال والزلل...، وأن هذه النعوت بنيت عنده على ما تناهى إلى علمه وفهمه من كون الإمام مالك يجيز القتل لاعتبارات سياسية، ويبلغ فيه إلى حد قتل الثلث لأجل استصلاح الثلثين، ويجيز أيضاً مصادرة أموال العصاة والجناة...

وها قد تبين أن لا شيء من ذلك يصح. وإذا سقط الأساس سقط المؤسس

---

(١) انظر أقوالهم في أطروحة الدكتور عبدالخالق أحمدون (العقوبة المالية في الفقه الإسلامي)، ١/ ص ١٢٦ فما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٠.

عليه، وإذا بطل الأصل بطل الفرع، فتعود الأمور إلى نصابها، وهو أن الإمام مالكاً رحمه الله يعتمد المصالح المستوحاة من الشريعة الملائمة لمقاصدها، المقيدة بأصولها وقواعدها، تماماً مثل الذي قاله إمام الحرمين عن الإمام الشافعي. ولو قلت: إن مالكاً أولى بذلك وأرسخ فيه ما جاوزت الاعتدال والإنصاف. فالشافعي رحمه الله ـ كما يرى الجويني ـ «إنما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً...»(١) «ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط»(٢). بل إن أبا المعالي يتكلم عن الشافعي بما تكاد تظنه يتعلق بمالك أو يتجاوزه. قال: «ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبهاً كدأبه»(٣).

ومعنى هذا أن الشافعي يلتفت إلى المعاني والمصالح المرسلة قبل أن يلجأ إلى القياس. وهذا ما أكده صريحاً في موضع آخر حيث قال وهو يتحدث عن أصول الشافعي وقواعده الاجتهادية: «إن عدم المطلوب في هذه الدرجات (يعني درجات النصوص) لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة»(٤).

وكل هذه الأوصاف تنطبق بالتمام والأولى على الإمام مالك بن أنس.

وأخيراً فقد أنصف الإمام الجويني حين قال: «ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة. ولم ير ذلك أحد من العلماء. ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه

---

(١) البرهان: ٢/٧٢١.

(٢) البرهان: ٢/٧٢١.

(٣) البرهان: ٢/٧٢٤.

(٤) البرهان: ٢/٨٧٥.

فقد أخطأ؛ فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي الله عنهم أصولا وشبه به مأخذ الوقائع. فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم. فإذاً لم ير الاسترسال في المصالح»[1].

وبعد هذا الكلام الذي التزم الإنصاف ونأى عن الاعتساف، يصبح من نافلة القول الإطالة في التحدث عن حقيقة المصالح المرسلة وشروطها عند الإمام مالك والمالكية، وحسبنا من ذلك الإشارة والإحالة إلى ما ذكره الإمام الشاطبي، ﴿ولا ينبئك مثل خبير﴾، من شروط للأخذ بالمصالح المرسلة واعتمادها، وملخصها فيما يلي من كلام الشابطي:

«١ـ الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

٢ـ أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عُقل منها وجرى على وفق المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية...

٣ـ أن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين...»[2]

والخلاصة ـ كما يقول الفقيه المالكي أبو العباس الشماع ـ هي أنه «ليس كل مصلحة يجب اعتبارها. والذي يجب اعتباره منها له شرائط لا يعرفها إلا من أتعب نفسه في تحصيل الشريعة وفهم أسرارها...»[3]

---

(١) البرهان: ٧٨٣/٢.

(٢) الاعتصام: ١٢٩/٢ ـ ١٣٣.

(٣) مطالع التمام: ٩٢٤.

الفصل الثاني

المنحى المقاصدي
في فقه ابن رشد

ابن رشد والفقه

ابن رشد الفقيه لا يقل اهمية ومنزلة عن ابن رشد الحكيم (الفيلسوف) وابن رشد الطبيب. بل ان صفة القاضي التي هي احدى صفاته البارزة، حتى صارت لقباً له، تنبهنا الى انه كان فقيهاً بالدرجه الاولى، وكان فقيها بالاصالة والاحتراف، بينما هو في الفلسفة مترجم و شارح بالدرجة الأولى، و في الطب كان منظرا ودارسا اكثر منه محترفا وممارسا.

ابن رشد القاضي الفقيه، أو ابن رشد الحفيد، أُعتني به كثيراً من جهة كونه فيلسوفا، ومن جهة كونه طبيبا. ولكن العناية بفقهه وبصفته الفقهية بقيت ضئيلة ويشوبها . احياناً . الاستقلال والانتقاص. وحتى مؤلفاته الفقهية، لم ينتشر منها سوى كتابه «بداية المجتهد» الذي اصابه التحريف . أو التصحيف . حتى في عنوانه. فهو في جميع الطبعات المتداولة «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» بينما مؤلفه يقول: «ولذلك رأينا ان اخص الاسماء بهذا الكتاب ان نسميه (بداية المجتهد وكفاية المقتصد)[1] وشتان بين الكفاية والنهاية. فالكفاية تعني

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل ومكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة، ١٤٠٩ / ١٩٨٩، ج ٢، ص ٦١٢.

الحد الادنى، والنهاية تعني مستوى لا مزيد عليه. ولاشك ان المعنى الاول هو مقصود ابن رشد وهو اللائق بكتابه.

ومما يؤكد مكانة الفقه والتأليف الفقهي عند ابن رشد، ما اعلن عنه غير ما مرة من انه يعتزم تأليف كتاب آخر في الفقه المالكي خاصة، بعد ان يفرغ من كتابة «بداية المجتهد»، قال رحمه الله: «ونحن نروم ان شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب ان نضع في مذهب مالك كتاباً جامعاً لاصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الاصول للتفريع عليها...»[1]، ثم قال في موضع آخر: «وان أنسأ الله في العمر فنضع كتاباً في الفروع على مذهب مالك بن انس، مرتباً ترتيباً صناعياً...»[2].

ولشدة ما كان يهمه ويغمه امر الفقه والفقهاء، وتشوقه الى تكوين فقهاء حقيقيين مجتهدين ومنتجين، لا مجرد مستهلكين ومروجين لما انتجه غيرهم، فقد جعل نصب عينيه وفي مقدم مقاصده من تآليفه الفقهية، تخريج الفقيه المجتهد، من خلال التركيز على الجوانب المنهجية والصفات الجوهرية للفقيه الحق. يقول رحمه الله: «فان هذا الكتاب انما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، اذا حصل ما يجب ان يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة اصول الفقه...وبهذه الرتبة يسمى فقيهاً لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد اقصى ما يمكن ان يحفظه انسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون ان الافقه هو الذي حفظ مسائل اكثر. وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن ان الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١٢.

(٢) المصدر نفسه.

على عملها. وهو بين ان الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه انسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ الى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع للقدم خفاً يوافقه»[١].

ابن رشد ومقاصد الشريعة

لن نكون أبداً مبالغين ولا متكلفين حين نصف ابن رشد الحفيد بأنه فقيه مقاصدي. ولكن حين نضعه ضمن كوكبة العلماء الراسخين والفقهاء المقاصديين - كمالك، والجويني، والغزالي وابن العربي، وابن عبد السلام، والقرافي، والكاساني، وابن القيم، والشاطبي، واضرابهم - فاننا نجده واحداً منهم لا اقل ولا اكثر. له مكانته بينهم، ولكنه بكل جزم وتأكيد ليس رائدهم ولا السابق فيهم، وليس امامهم ولا كبيرهم في هذا الباب،فضلاً عن ان يكون فيه متفرداً أو وحيداً. فليس صحيحاً ان الفكر الفقهي لابن رشد هو الذي مهد السبيل لتطورات لاحقة تتمثل في ميلاد علم جديد هو علم مقاصد الشريعة الذي ولد على يد الامام الشاطبي...الى آخر ما ذهب اليه الدكتور عبد المجيد تركي[٢]، وذهب الى شبيه به الدكتور محمد عابد الجابري[٣].

وحسبنا ان نستحضر ان ابن رشد كان مدمناً على كتب الغزالي، وكان الغزالي مدمناً للنظر والتنقيب في مقاصد الشريعة. وقد بث من ذلك: الشيء

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٧.

(٢) انظر بحثه (مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالاندلس) ضمن «اعمال ندوة ابن رشد»، منشورات كلية الأداب والعلوم الانسانية بالرباط، ص ١٥٧.

(٣) الجابري، د. محمد علي، بنية العقل العربي، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦، ص٥٤٤.

الكثير في مختلف مؤلفاته. والغزالي سبقه آخرون، ولحقه آخرون، قبل ان يأتي ابن رشد لينتظم في سلسلة العلماء والفقهاء ذوي النظر المقاصدي والفقه المقاصدي. اما ان تصل المبالغة باحد الباحثين الى حد اعتباره «الفقيه الوحيد الذي بنى مقاصد الشريعة على الفكرة الخلقية...»[1] فمجازفة وتعسف، وتسرع في اطلاق الاحكام، والقاء للكلام على عواهنه .

نعم لابن رشد عناية بمقاصد الشرع، والتفات اليها، واعمال لها، وهذا ما نلمسه بوضوح في كتاباته الفقهية، وفي كتاباته العقدية الفكرية. ولكنه ليس اولا ولا وحيداً، وليس مؤسساً ولا مبتكراً.

وها قد آن الأوان لعرض مظاهر النظر المقاصدي عند ابن رشد، وبخاصة في المجال الفقهي التشريعي.

احكام الشرع بين التعبد والتعليل

لقد دأب عامة الفقهاء على وصف احكام الشريعة اما بالتعبدية، أو بالمعللة. فيقولون تارة هذاحكم تعبدي، وتارة هذا حكم معلل بكذا. وقد يعبرون عن الحكم المعلل بكونه معقول المعنى، وعن غيره بكونه غير معقول المعنى. وهم يقصدون ان هناك احكاماً شرعية تكون لها علة وغرض معين، مصرح به في النص الشرعي نفسه، أو يدركه الفقيه بالتأمل والاستنباط، وقد يكون جلياً وبدهياً لا يكاد يخفى على احد. فيكون الحكم معللاً بما يجلبه أو يرمي الى جلبه من مصالح وفوائد، وبما يدفعه أو يرمي الى دفعه من مفاسد واضرار. فاذا لم يظهر له وجه من هذا او ذاك قيل انه تعبدي غير معقول المعنى. اي لم

---

(١) الكلام لحمادي العبيدي في كتابه «ابن رشد وعلوم الشريعة». ص ١٠٧.

تصل عقولنا الى ادراك حكمته وفائدته والمراد به.

وابن رشد لم يخرج عن هذا التأرجح وعن تنويع الاحكام الشرعية الى ما هو تعبدي وما هو معلل. ولو انه في غالب الاحيانِ يقوم بذلك على سبيل الحكاية والنقل لاقوال الفقهاء واختياراتهم الفقهية. إلا ان ما يتميز به ويحمد له هو كثرة توقفه وتنبيهه على هذا التفريق وما ينبني عليه من الاجتهادات والترجيحات الفقهية، وانه لم يقصر تعليل الاحكام وبيان معقوليتها على ما سوى العبادات، من معاملات وعادات ومناكحات وجنايات. على اساس ان العبادات في عمومها غير معللة، وان «مبنى العبادات على الاحتكامات»[١] على حد تعبير الامام الغزالي، بل امضى نظره التعليلي في احكام العبادات كامضائه فيما سواها من المجالات التشريعية الاخرى. وهكذا وقف عند كثير من احكام العبادات لينبه على حكمتها ومرماها والغرض من شرعها، وليبين ما قد ترتب أو يمكن ان يترتب على القول بهذا التعليل أو عدم القول به.

ومن امثلة ذلك اختلاف الفقهاء في وجوب النية للوضوء، قال: «وسبب اختلافهم: تردد الوضوء بين ان يكون عبادة محضة: اعني غير معقول المعنى، وانما يقصد بها القربة فقط، كالصلاة وغيرها. وبين ان يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة. فانهم (اي الفقهاء) لا يختلفون ان العبادة المحضة مفتقرة الى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة الى النية. والوضوء فيه شبه من العبادتين، ولذلك وقع الخلاف فيه. وذلك انه يجمع عبادة ونظافة. والفقه أن ينظر بايهما هو أقوى شبهاً فيلحق به»[٢].

---

(١) الغزالي، ابو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق حمد الكبيسي، بغداد، مطبعة الارشاد، ١٩٧١، ص ٢٠٤.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ص ٢٠٤.

وهذاالنص الرشدي يبين لنا ان العبادات فضلاً عن غيرها . منها ما هو معلل معقول المعنى، ومنها ما هو تعبد محض، ومنها ما هو متردد بينهما، لكونه جمع بين المصلحة التعبدية، كالوضوء الذي جمع عبادة ونظافة.

ومن هذا الباب . باب الطهارة التي هي باب من ابواب العبادات . ما جاء به الامر النبوي، في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها في الاناء، فان احدكم لا يدري اين باتت يده»[1].

فعامة الفقهاء يجعلونه أمراً تعبدياً، ومنهم من حمله على الوجوب، ومنهم من حمله على الندب والاستحباب. وكل هذا على اساس انه جزء من عبادة الوضوء أو مقدمة من مقدماتها. ولكن النظر التعليلي لابن رشد اتجه اتجاهاً آخر في فهم هذا الامر النبوي وادراك مقصوده. قال: «والظاهر من هذا الحديث انه لم يقصد به حكم البدء في الوضوء، وانما قصد به حكم الماء الذي يتوضأ به إذ كان الماء مشترطاً فيه الطهارة»[2].

وينبني على هذا الفهم التعليلي المقاصدي، ان غسل اليدين في هذا الحديث ليس عملا من اعمال الوضوء وليس مقدمة من مقدماته. بل هو حكم وأدب يتعلق بالمحافظة على طهارة الماء ونظافته .وعليه، فهو لازم لمن اراد الوضوء، ولمن اراد استعمال الماء لأي غرض آخر، إذا احاط الشك بطهارة يده ونظافتها، فضلا عما إذا كان ذلك مؤكداً. كما ينبني عليه ان من استيقن طهارة يديه ونظافتهما فلا عليه ان يأخذ بهما الماء من الاناء دون حاجة الى غسل مسبق لها.

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٧.

وفي هذا الباب ايضاً تطرق الى مسألة ازالة النجاسة واختلاف الفقهاء في صحة ازالتها بما سوى الماء من المواد المائعة أو الجافة. قال: «وسبب اختلافهم في ازالة النجاسة بالماء هل هو اتلاف عينها فقط، فيستوي في ذلك مع الماء كل ما يتلف عينها، أم ان للماء في ذلك مزيد خصوص ليس بغير الماء؟»[1].

وبما ان الحنفية هم الموسعون الذين يرون ازالة النجاسة بكل شيء طاهر يزيل عينها خلافاً للمالكية والشافعية الذين ضيقوا وقصروا ذلك على الماء، فقد كان على هؤلاء المضيقين ان يعللوا تضييقهم ويجيبوا عن السؤال الذي يورده عليهم الحنفية: لماذا تخصيص الماء وحده بازالة النجاسة من دون سائر المواد التي تزيلها فعلا؟

للجواب عن هذا السؤال لجأ الشافعية الى المخرج المريح، وهو التعبد، قال أبو الوليد الحفيد «ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء، لجأوا في ذلك الى انها عبادة، إذ لم يقدروا ان يعطوا في ذلك سبباً معقولاً، حتى انهم سلموا ان الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول، وانما ازالته بمعنى شرعي حكمي وطال الخطب والجدل بينهم: هل ازالة النجاسة بالماء عبادة أو معنى معقول . خلفاً عن سلف .؟ واضطرت الشافعية الى ان تثبت ان في الماء قوة شرعية في رفع احكام النجاسات ليست في غيره وان استوى مع سائر الاشياء في ازالة العين، وان المقصود انما هو ازالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء، لاذهاب عين النجاسة. بل قد يذهب العين ويبقى الحكم». ويعلق قائلاً: «فباعدوا المقصد»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه.

لكن اذا كان الشافعية قد باعدوا المقصد في تفسيرهم لخصوصية الماء بالتعبد وعدم المعقولية، فما هو تعليل ابن رشد والمالكية؟ الجواب في قوله وهو يسترسل في تضعيف قول الشافعية: «ولو راموا الانفصال عنهم (اي عن اعتراض الحنفية) بأنا نرى ان للماء قوة إحالة للانجاس والادناس وقلعها من الثياب والابدان ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الابدان والثياب لكان قولا جيداً، وغيره بعيد، بل لعله واجب أن يعتقد ان الشرع انما اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التي في الماء، ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قد قالوا في ذلك قولاً هو ادخل في مذهب الفقه الجاري على المعاني»[1].

فها هو ذا ابن رشد يصرح بالفقه الذي يتحراه ويسير عليه، انه الفقه الجاري على المعاني، ويميل الى ان يجعل القول به واجباً حتى ونحن في دائرة العبادات.

وفي هذه الدائرة ايضاً يورد ان جلسة الامام بين الخطبتين في صلاة الجمعة لا تعد شرطاً من شروطها اذا اعتبرنا معناها المعقول، وهو انها استراحة للخطيب، خلافاً لمن اعتبرها تعبداً، فجعلها شرطاً»[2].

وفي مجال الزكاة - وهي احدى العبادات - يكثر تعليل الاحكام، أو على الاقل تردد الفقهاء فيها بين القول بالتعبد والوقوف عنده، وبين التعليل المقاصدي والجريان معه. ومن اشهر مواطن هذا التردد والاختلاف مسألة دفع القيمة في الزكاة، هل يجوز بناء على التعليل ام يتعين الوقوف عند المنصوص والاخراج من جنس المال التزاماً للتعبد؟ فالى الاول ذهب ابو حنيفة، والى الثاني ذهب

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

مالك والشافعي. قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم: هل الزكاة عبادة، أو حق واجب للمساكين، فمن قال انها عبادة، قال ان اخرج من غير تلك الاعيان لم يجز لانه اذا اتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها فهي فاسدة. ومن قال هي حق للمساكين، فلا فرق بين القيمة والعين عنده. والحنفية تقول: انما خصت بالذكر اعيان الاموال تسهيلاً على ارباب الاموال، لان كل ذي مال انما يسهل عليه الاخراج من نوع المال الذي بين يديه[1].

فاذا كانت احكام العبادات ـ على ما رأينا في الامثلة المتقدمة ـ تخضع للتعليل، سواء في اصلها أو في تفاصيل احكامها، فان ما سواها من احكام المعاملات يكاد يكون كله معللا. وحتى حينما نجد احكاما قليلة ـ نسبياً ـ يقول فيها بعض الفقهاء انها تعبدية غير معقولة المعنى، فاننا نجد من الفقهاء من يرفض ذلك ويبحث لها عن علل ومناسبات. ومن هؤلاء صاحبنا وفقيهنا ابن رشد.

فمثلا في مسألة المولى[2]، حين لا يفيء الى زوجته ويلزمه بذلك الطلاق، هل يجب على المطلقة في هذه الحالة عدة بعد الطلاق، ام ان الشهور التي قضتها في الايلاء كافية لبيان حالة الرحم، فهي بمثابة العدة؟ في هذه المسألة التزم الجمهور بمقتضى النصوص التي تجعل العدة لازمة لكل مطلقة بعد الدخول، «وقال جابر بن زيد: لا تلزمها عدة اذا كانت قد حاضت في مدة الاربعة الاشهر ثلاث حيض. وقال بقوله طائفة، وهو مروي عن ابن عباس.

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٢.

(٢) المولي هو الزوج الذي يحلف على عدم وطء زوجته. وقد امهله الشرع اربعة اشهر، إما يفيء داخلها الى زوجته وإلا لزمه الطلاق.

وحجة الجمهور انها تعتد كسائر المطلقات»[1].

ويعلق ابن رشد مبيناً جوهر هذا الخلاف ومداره قائلاً: «وسبب الخلاف ان العدة جمعت عبادة ومصلحة، فمن لحظ جانب المصلحة لم ير عليها عدة. ومن لحظ جانب العبادة اوجب عليها العدة».

وبالرغم من ان ابن رشد لم يبد في هذا الموضع ميلاً أو ترجيحاً، فان تناوله في مواضع اخرى لمسألة العدة يظهر فيه اعتباره لكون العدة في اساسه تشريعاً مصلحيا يجب ان تراعى فيه مصالحه ومقاصده. فحين عرض للخلاف فيما إذا كان الطلاق يترتب تلقائياً عند انقضاء اجل الايلاء المحدد في اربعة اشهر، ام ان الزوج يدعي بعد ذلك لايقاع الطلاق بنفسه ويلزم به، عرض وجهة نظر ابي حنيفة بقوله: «واما ابو حنيفة فانه اعتمد في تشبيه هذه المدة (مدة اربعة اشهر) بالعدة الرجعية، إذ كانت العدة إنما شرعت لئلا يقع منه ندم. وبالجملة فشبهوا الايلاء بالطلاق الرجعي، وشبهوا المدة بالعدة «قال القاضي» وهو شبه قوي، وقد روى ذلك عن ابن عباس»[2].

وفي مسألة اخرى من مسائل العدة قال: «وشذ قوم فقالوا: المختلعة لا يتزوجها زوجها في العدة. ولا غيره. وهؤلاء كأنهم رأوا منع النكاح في العدة عبادة»[3].

وهكذا تبدو ترجيحات ابن رشد للتعليل والمعقولية واضحة جلية ولو انها مخففة وملطفة.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٩.

(٣) المصدر نفسه.

وقد تعرض مطولا لمسالة نجاسة سؤر الكلب وللحديث الشريف: «اذا ولغ الكلب في إناء احدكم فليرقه وليغسله سبع مرات...» وذكر اقوال العلماء في فهمه وتعليله اوعدم تعليله. ويبدو انها جميعاً لم تقنعه ولم تشف غليله. ولذلك عرج على قول اعجبه وهو لجده ابن رشد الفقيه، قال: «وقد ذهب جدي رحمه الله في المقدمات الى ان هذا الحديث معقول المعنى، ليس من سبب النجاسة بل من سبب ما يتوقع ان يكون الكلب الذي ولغ في الاناء كلباً، فيخاف من ذلك السم». قال ابن رشد الحفيد «وهذا الذي قاله رحمه الله هو وجه حسن على طريقة المالكية. فانه إذا قلنا ان ذلك الماء غير نجس (وهو قول المالكية) فالاولى ان يعطى علة في غسله من ان يقال انه غير معلل»[1].

وعلى العموم، فهو يثبت ويؤيد كون التعليل والمعقولية والمصلحية امراً سائداً في كل مجالات الشريعة، من عبادات وغيرها. بل انه يرى ان هذا هو الاصل الذي يعول عليه إلاّ إذا تعذر ادراكه على الفقيه، أو عجز عن اثباته. قال رحمه الله: «وانما يلجأ الفقيه الى ان يقول «عبادة» إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك، فانه بيّن من امرهم في اكثر المواضع»[2].

تكييف الاحكام مع مقاصدها

يترتب على ما سبق من القول بتعليل الشريعة ومن البحث في آحاد احكامها وتحديد عللها ومقاصدها، اعتبار تلك العلل والمقاصد عند اجراء الاحكام وتنزيلها وعند تحديد الوجوه والفروع التي تشملها أو لا تشملها. وهذا هو ما

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣.

اعنيه بتكييف الاحكام مع مقاصدها. وهي احدى ثمرات المنحى المقاصدي والنظر المقاصدي في الفقه.

وفي هذا المجال وهذا المستوى نجد لابن رشد ايضا تنبيهات وتطبيقات في مختلف الابواب الفقهية. وفيما يلي بعض الامثلة لذلك.

من مسائل الزكاة مسألة المال المشترك بين مالكين متعددين، كالتجارة المشتركة، هل يتحدد النصاب بمجموع المال المشترك، أو بحسب نصيب كل واحد من الشريكين أو الشركاء؟ قال ابن رشد: «عند مالك وابي حنيفة ان الشريكين ليس يجب على احدهما زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب، وعند الشافعي ان المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد»[1]. قال وسبب اختلافهم الاجماع الذي في قوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمس اوراق من الورق صدقة» فان هذا القدر يمكن ان يفهم منه انه انما يخصه هذا الحكم إذا كان لمالك واحد فقط، ويمكن ان يفهم منه انه يخصه هذا الحكم، كان لمالك واحد أو اكثر من مالك واحد»[2] ، فالنص اذن - من حيث الفاظه ودلالته اللغوية - يحتمل الوجهين معا، بل هو في العموم اظهر. لكن ابن رشد يرجع الى النظر في اصل النصاب ومقصوده. اي لماذا شرط النصاب في اموال الزكاة اصلا؟ ولذلك قال: « إلاّ انه لما كان مفهوم اشتراط النصاب انما هو الرفق، فواجب ان يكون النصاب من شرطه ان يكون لمالك واحد، وهو الاظهر»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٧.

(٣) المصدر نفسه.

ومن مسائل الزكاة ايضا مسألة الذي بيده نصاب، ولكن عليه دين يستغرق ماله أو يستغرق منه حداً يخل بالنصاب، هل تجب عليه الزكاة باعتباره مالكا لمال فيه نصاب، أم تسقط عنه بالنظر الى الدين الذي عليه؟ فمن التزموا الظاهر والوقوف عند التعبد أوجبوا عليه الزكاة. ومن نظروا الى المعاني والعلل رأوا ان لا زكاة عليه، لانه في الحقيقة غير مالك للنصاب. وهذا ما رجحه واختاره ابن رشد بقوله «والاشبه بغرض الشرع اسقاط الزكاة عن المديان، لقوله عليه الصلاة والسلام: «فيها صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم» والمدين ليس بغني[1].

وفي مسألة الاعتصار - وهو الرجوع - في الصدقات والتبرعات، ذكر الحالات التي اجاز بعض الفقهاء الرجوع فيها، خلافاً للاصل الذي هو عدم الجواز، لكنه اختار عدم الرجوع مطلقاً بالنظر الى مقاصد الشرع، فقال: «والرجوع في الهبة ليس من محاسن الاخلاق، والشارع عليه الصلاة والسلام انما بعث ليتمم مكارم الاخلاق»[2].

وفي رده على الفقهاء الذين ذهبوا الى ان الخلع لا يجوز ولا يعطى للمرأة إلاّ باسباب زائدة على مجرد رغبة المرأة وتراضيها مع الزوج، احتج عليهم بكون مقصود الخلع هو ان يكون حقا للمرأة نظير حق الزوج في الطلاق، قال: «والفقه ان الفداء انما جعل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل من الطلاق إذا فرك المرأة، جعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٣.

وفي حالة اللعان الذي يقع بين الزوجين بسبب الاتهام بالزنى رد على بعض الفقهاء الذين يرون امكانية استمرار الزوجية بعد اللعان، رد عليهم اعتماداً على مقاصد النكاح التي يتعذر تحقيقها بعد كل الذي وقع، قال «وذلك ان الزوجية مبناها على المودة والرحمة. وهؤلاء (يعني المتلاعنين) قد عدموا ذلك كل العدم .ولا اقل من ان تكون عقوبتهما الفرقة. وبالجملة فالقبح الذي بينهما غاية القبح»[1].

ويظهر اثر المقصد في تكييف الحكم الشرعي، في حديث النهي عن تلقي الركبان (اي اصحاب السلع) قبل دخولهم الاسواق. فعلى القول بأن مقصود النهي حماية اهل الاسواق حتى لا يتفرد المتلقي بالرخص دونهم، تترتب لاحكام وتطبيقات معينة، وعلى القول بان مقصوده حماية البائع الذي لا يعرف ثمن السوق من غبن المتلقي الذي يتصيد البائعين خارج السوق، تترتب احكام وتطبيقات اخرى. قال ابو الوليد «فرأى مالك ان المقصود بذلك اهل الاسواق لئلا ينفرد المتلقي برخص السلعة دون اهل الاسواق، ورأى انه لا يجوز ان يشتري احد سلعة حتى تدخل السوق... واما الشافعي فقال ان المقصود بالنهي انما هو لاجل البائع يغبنه المتلقي، لان البائع يجهل سعر البلد...»[2].

اعتبار المآلات

ومن صور تكييف الاحكام مع مقاصدها النظر في المآلات وتوجيه الاحكام تبعاً لذلك، وهذا وجه آخر من وجوه المنحى المقاصدي التي نبه عليها وعلى

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه.

امثلتها ابو الوليد ابن رشد. حيث ان الحكم او الفعل المحكوم فيه قد يكون له في مآله من النتائج والتطورات ما ليس له في حاله عند الاجتهاد له وتقرير حكمه. فاذا ثبت أو ترجح حصول فارق مؤثر بين الحال والمآل، وجب النظر في هذا المآل وأخذه بعين الاعتبار في تقرير الحكم وفي تنفيذه.

ومن الامثلة الواردة عند ابن رشد في هذا الباب بعض الحالات التطبيقية للعقوبات. ومنها تنفيذ حكم القصاص في الجراح على المعتدي: هل يقتص منه فوراً ام ينتظر الى حين شفاء الجرح؟ قال ابن رشد: «فعند مالك انه لا يستفاد من جرح إلا بعد اندماله. وعند الشافعي على الفور، فالشافعي تمسك بالظاهر، ومالك رأى ان يعتبر ما يؤول اليه امر الجرح، مخافة ان يفضي الى اتلاف النفس»[1].

قلت: فالشافعي نظر الى الحال، ومالك نظر الى المآل. والمآل هنا منظور اليه لفائدة المجنى عليه. ولكن قد ينظر اليه لفائدة الجاني ايضاً. من ذلك ان جمهور الفقهاء يرون - كما يذكر ابن رشد - ان لا يقام الحد في الحر الشديد ولا في البرد الشديد، خلافاً لبعض الفقهاء. قال ابو الوليد في تفسير موقف الجمهور وخلاف من خالفهم: «وسبب الخلاف معارضة الظواهر للمفهوم من الحد، وهو ان يقام حيث لا يغلب على ظن المقيم له فوات نفس المحدود، فمن نظر الى الامر باقامة الحدود مطلقاً من غير استثناء قال: يحد المريض، ومن نظر إلى المفهوم من الحد قال: لا يحد المريض حتى يبرأ. وكذلك الامر في شدة الحر والبرد»[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٩٠.

واعني به ذلك القياس الذي ينبني على النظر الى مقاصد الاحكام ومقاصد الشريعة عامة واستحضارها وتحكيمها، بحيث ينبني الحكم الاجتهادي على اتباع تلك المقاصد وتحقيقها. فالقياس هنا لا يتقيد بالشروط الشكلية من المشابهات الصورية، والعلل الظاهرة المنضبطة ،والامارات المقترنة، بل يتجه رأساً الى المقصد، والى المصلحة التي راعتها الشريعة وبنت عليها احكامها، فيعتبر بها ويقيس بها ويقرر من الاحكام ما يضمن رعايتها وتحقيقها فيما يطرأ ويجد من احداث واحوال.

وهذا اللون من القياس، يقع على مستويين: مستوى خاص، ومستوى عام. والاول هو القياس على مسائل محددة. والثاني هو القياس على اصول كثيرة لا تنحصر. وهذا هو الذي يسميه ابن رشد «القياس المرسل» ويكثر من ذكره والتنبيه عليه.

اما القياس الاول فلم يميزه باسم خاص. ومن امثلته التي وردت وتكررت عند ابن رشد مسألة القياس على الرخص، كما في حالة المريض الذي يشق عليه اداء الصلوات كلها في اوقاتها، هل يرخص له بالجمع المرخص به للمسافر؟ قال ابن رشد: «فان مالكاً اباحه له، ومنع ذلك الشافعي. والسبب في اختلافهم هو الاختلاف في تعدي علة الجمع في السفر، اعني المشقة. فمن طرد العلة رأى ان هذا من باب الاولى والاحرى، وذلك ان المشقة على المريض في افراد الصلوات اشد منها على المسافر. ومن لم يعد هذه العلة وجعلها - كما يقولون - قاصرة، اي خاصة بذلك الحكم دون غيره لم يجز ذلك»[1].

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٢.

ومن هذا القبيل ايضاً مسألة المساقاة التي وردت الرخصة بها في السنة النبوية، حيث عمل بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع يهود خيبر، فاتفق معهم على رعاية النخل ولهم نصف ثمارها. وهذه رخصة على خلاف الاصل. فذهب بعض الفقهاء الى قصرها على النخيل، أو النخيل والكرم، فلا يقاس عليها ولا يتوسع فيها. وقال مالك بجوازها في كل اصل ثابت كالرمان والتين والزيتون وما اشبه ذلك، من غير ضرورة، وكذا في الاصول غير الثابتة كالمقاثي والبطيخ والزرع .

قال القاضي في بيان سبب هذا الاختلاف: «فعمدة من قصره على النخل انها رخصة، فوجب ان لا يتعدى الى ما لم تثبت فيه السنة. اما مالك فرأى انها رخصة ينقدح فيها سبب عام، فوجب تعدية ذلك الى الغير. وقد يقاس على الرخص عند قوم إذا فهم هنالك اسباب اعم من الاشياء التي علقت الرخص بالنص فيها»[1] .

ومن امثلة القياس المقاصدي الخاص، مسألة الوصية وكونها لا تتجاوز ثلث التركة كما ورد في حديث سعد بن ابي وقاص حين استأذن النبي صلى الله وعليه وآله وسلم في ان يتصدق (على سبيل الوصية) بثلثي ماله، أو بنصف ماله، أو بثلث ماله. فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: الثلث والثلث كثير، انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة يتكففون الناس»[2] .

فبعض الفقهاء جعلوا هذا التحديد عاماً في جميع الحالات، اعني سواء كان للموصي وارث أو لم يكن. وبعضهم التفتوا الى المقصد من التحديد، وهو مثار

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤٤.

اليه في الحديث، فأجازوا الوصية بأكثر من الثلث لمن لا وارث له. قال ابن رشد: «وسبب الخلاف: هل هذا الحكم خاص بالعلة التي علله بها الشارع ام ليس بخاص وهو ان لا يترك ورثته عالة يتكففون الناس. كما قال عليه الصلاة والسلام. «انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة يتكففون الناس» فمن جعل هذا السبب خاصاً وجب ان يرتفع الحكم بارتفاع هذه العلة. ومن جعل الحكم عبادة وان كان قد علل بعلة، أو جعل المسلمين في هذا المعنى بمنزلة الورثة، قال: لا تجوز الوصية باطلاق باكثر من الثلث»[1].

ومن امثلة هذا القياس المقاصدي الخاص ايضاً، النهي الوارد في الحديث الشريف: لا يقض القاضي حين يقضي وهو غضبان «قال ابو الوليد: «ومثل هذا عند مالك: ان يكون عطشان أو جائعاً، أو خائفاً، أو غير ذلك من العوارض التي تعوقه عن الفهم»[2]. ومنه ايضاً ما ذهب اليه الامام ابو حنيفة واصحابه من اثبات حق الشفعة للجار على غرار ثبوتها للشريك. فمن جملة ما اورده ابن رشد من ادلتهم في ذلك: «لما كانت الشفعة انما المقصود منها دفع الضرر الداخل من الشركة، وكان هذا المعنى موجوداً في الجار، وجب ان يلحق به»[3].

اما المستوى الثاني من القياس المقاصدي فهو الذي يسمى. كما اسلفت. «القياس المرسل»، وهو قياس لا يستند الى اصل واحد ومثال معين من الشرع يقاس عليه ويهتدى به. بل هو القياس والاهتداء بالتوجهات العامة والمقاصد العامة للشريعة، لتقرير ما يحققها ويخدمها من الاحكام الاجتهادية. والقياس

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٦.

بهذا المعنى ليس سوى اصل المصلحة المرسلة، او اصل الاستصلاح، كما سماه الامام الغزالي.

وقد بث ابن رشد كلمات متفرقة عن مفهوم هذا القياس المرسل، وردت تعليقاً منه على بعض الاجتهادات الفقهية المنبنية عليه. منها قوله: «وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل، وهو الذي ليس له اصل معين يستند اليه»[1].

وقال في موضع آخر: «ومثل هذا يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لم يستند الى اصل منصوص عليه في الشرع إلاّ ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه. ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وان لم تستند الى اصول منصوص عليها»[2].

فهو إذن لا يستند الى اصل معين منصوص، بل يستند الى ما هو اعم واقوى، يستند الى المصلحة الشرعية العامة التي روعيت وثبتت في نصوص عامة وخاصة غير منحصرة. فهو «قياس اجمالي» كما وصفه الدكتور حسن الترابي[3]، في مقابل القياس التفصيلي، أو القياس الجزئي. فهو ـ حسب الترابي ايضاً ـ «فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلا فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب معنى اتجاهات سيرة الشريعة الاولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٢.

(٣) الترابي، د. حسن، تجديد اصول الفقه الاسلامي، الخرطوم، دار الفكر، ص ٢٥.

(٤) الترابي، تجديد اصول الفقه الاسلامي، مصدر سابق، ص ٢٤.

اما امثلته عند ابن رشد فمنها القول في حكم النكاح، هل هو شيء واجب على المكلفين، ام هو مندوب ام هو مجرد مباح متروك لخيرة المكلف، ان شاء فعله وان شاء تركه؟

حكى ابن رشد قول الجمهور بالندب، وقول الظاهرية بالوجوب، وقول المالكية الذي يجعل حكمه يختلف من حال الى حال، فقد يكون في حق بعض الناس واجبا، وفي حق آخرين مندوباً، وفي آخرين مباحاً، بحسب حالة كل واحد وقدرته ومدى تعرضه للفتنة والعنت. ثم وضح مستند هذا التوجه الاخير بقوله: «فاما من قال انه في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب، وفي حق بعضهم مباح، فهو التفات الى المصلحة .وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل»[1].

ومنها مسألة الزوج المفقود الذي لا يعرف له اثر ولا خبر. وقد يكون فقد في حرب، أو في فتنة داخلية، أو لغير ذلك من الاسباب المعروفة أو غير المعروفة... هذا الزوج هل تنتظره زوجته ابدا؟ هل تنتظره مدة معينة، سنة أو سنوات؟ هل تطلق عليه إذا طلبت؟ وفي اي حالة وبأي شروط؟

كل هذه الحالات والتساؤلات لها عند الفقهاء اجتهادات وتقديرات متفاوتة، ليست هي التي تعنينا بقدر ما يعنينا كونها جميعا لا تستند الى نص شرعي خاص، وانما سندها هو تقرير المصالح والمفاسد والموازنة والترجيح بينها. وفي هذا يقول ابن رشد: «وهذه الاقاويل كلها معناها على تجويز النظر بحسب الاصلح في الشرع، وهو الذي يعرف بالقياس المرسل»[2].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٥.

والعمل بهذا القياس المرسل يصل احياناً الى حد تخصيص احكام عامة منصوصة، وهو الامر الذي نجده خاصة عند المالكية. ومن امثلة هذا التخصيص المصلحي التي اوردها ابن رشد مسألة تغريب الزناة بعد جلدهم كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»، فذهب مالك الى ان التغريب على الرجل دون المرأة. وهذا تخصيص لعموم النص. قال ابو الوليد: «ومن خصص المرأة من هذا العموم، فانه خصصه بالقياس، لانه رأى ان المرأة تعرّض بالغربة لاكثر من الزنا. وهذا من القياس المرسل، اعني المصلحي، الذي كثيرا ما يقول به مالك»[1].

ومن هذا الباب ايضا مسألة تضمين الصناع، فان عدداً من الفقهاء السلف والخلف قالوا بتضمين الصناع ما هلك بايدهم من امتعة المستصنعين، وهذا خلاف القاعدة العامة بعدم تضمين المؤتمنين. قال القاضي: «ومن ضمنه (اي الصانع) فلا دليل له الا النظر الى المصلحة وسد الذريعة...»[2].

والقياس المرسل كما يكون لجلب المصالح ورعايتها، فانه يكون لدفع المضار والمفاسد. مثال ذلك الشريكان إذا تنازعا وتشاحا في شيء مشترك بينهما مما لا يمكن قسمته كالالة والبئر. فاذا اراد احدهما البيع لاخذ حصته وامتنع الآخر، هل يجبر الممتنع على البيع؟ قال ابن رشد «قال مالك واصحابه: يجبر على ذلك، وقال اهل الظاهر: لا يجبر، لأن الاصول تقتضي ان لا يخرج ملك احد من يده إلاّ بدليل من كتاب أو سنة اواجماع. وحجة مالك ان في ترك الاجبار ضررا وهذا من باب القياس المرسل»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٢.

ومن هذا القبيل ايضاً القصاص في القتل إذا ارتكبه جماعة فقتلوا واحداً، هل نقف عند ظاهر النص (ان النفس بالنفس) أم ان القصاص يجري على جميع القتلة؟ ذهب جمهور العلماء من السلف والخلف الى قتل الجماعة بالواحد خلافاً لاهل الظاهر. قال ابن رشد «فعمدة من قتل بالواحد الجماعة: النظر الى المصلحة»[1].

وشبيه بهذه المسألة مسألة الاشتراك في القتل بين من يجب عليه القصاص ومن لا يجب (كالمكلف مع غير المكلف، والعامد مع المخطئ...) فذهب ابو حنيفة الى سقوط القصاص عليهما معاً، وعليهما الدية، من باب اسقاط الحدود بالشبهات. وقال مالك والشافعي: على الاول القصاص، وعلى الآخر نصف الدية. قال ابن رشد: «وعمدة الفريق الثاني: النظر الى المصلحة التي تقتضي التغليظ لحوطة الدماء»[2].

بقي ان اقف قليلاً عند هذا القياس المرسل من حيث القائلون به والمنكرون له فما هو معروف ومشتهر ان الامام مالكاً يقول به ويعمل به، وايضاً يكثر الاعتماد عليه. وهذا امر ربما قد اتضح بدرجة كافية فيما تقدم من امثلة. وهو ما صرح به ابن رشد مراراً. ومفهوم ذلك ان ائمة وفقهاء آخرين يعملون به ايضاً، لكن دون مالك واصحابه. ولذلك استغربت حين وجدت ابا الوليد يقول عن القياس المرسل: «وقد قلنا في غير ما موضع: انه ليس يقول به احد من فقهاء الامصار إلاّ مالك»[3] . مع اننا قدمنا قبل قليل ما حكاه عن جمهور

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٢.

الفقهاء من الاخذ بالقياس المرسل في مسألة قتل الجماعة بالواحد.

وحسبنا في رد قوله هذا الذي جعل فيه العمل بالقياس المرسل خاصاً بالامام مالك وحده من دون سائر علماء الامصار، ما ذكره هو نفسه في مسألة المدين المدعي للافلاس قال ابن رشد: «ولكنهم (اي الفقهاء) مجمعون على ان المدين إذا ادعى الفلس ولم يعلم صدقه، انه يحبس حتى يتبين صدقه أو يقر له بذلك صاحب الدين، فاذا كان ذلك خلي سبيله...».

ويضيف ابن رشد: «وانما صار الكل الى القول بالحبس في الدين، وان كان لم يأت في ذلك اثر صحيح، لان ذلك امر ضروري في استيفاء الناس حقوقهم بعضهم من بعض. وهذا دليل على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهو الذي يسمى بالقياس المرسل»[1].

انتهى كلامه، وهو غني عن التعليق، غير اني انبه الى ان القول بتفرد مالك بتحكيم المصلحة وبناء الاحكام عليها تردد على لسان عدد من العلماء الذين جعلوا هذاالاصل من خصوصيات مالك واصحابه. والحق ان هذا التفرد المزعوم غير مسلم وغير صحيح عند المحققين. قال الامام شهاب الدين القرافي: «ينقل عن مذهبنا ان من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك، اما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها. واما المصلحة المرسلة، فغيرنا يصرح بانكارها، ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون انفسهم عند الفوارق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٣.

المناسبة. وهذا هو المصلحة المرسلة»[١].

فبقي ان خصوصية مالك واصحابه لا تكمن في التفرد باصل القياس المرسل، وانما في كثرة استعماله والريادة فيه.

المقاصد العامة للشريعة

القياس المقاصدي، والقياس المرسل منه خاصة، يحتاج الى دراية عامة واسعة بمقاصد الشريعة، لانه منها يستمد وبها يسترشد. بل ان الاجتهاد عموماً لا يمكن ان يكون قويما وسديداً بدون خبرة ودراية بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً. وكما قال شيخ المقاصد ابو اسحاق الشاطبي: «انما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: احدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها...»[٢].

وفقيهنا ابو الوليد بن رشد، وان كان كتابه المعتمد في هذه الدراسة انما هو كتاب فقه واحكام فقهية جزئية، فقد نثر فيه. كما في غيره. اشارات واضاءات عن المقاصد والاسس العامة للشريعة الاسلامية. ومن اهم ذلك ما اورده في خاتمة كتاب (بداية المجتهد)، حيث لخص مقاصد الاعمال الشرعية العملية في كون مقصودها الاساسي هو تحقيق الفضائل النفسانية[٣]. التي ترمي الى جعل المكلف قائما بشكر من يجب شكره وتعظيم من يجب تعظيمه، مثلما يتجلى ذلك

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٢.

(٢) الشاطبي، ابي اسحاق، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج ٤، ص١٠٥.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج ٢، ص ٧٥٠.

في احكام العبادات، أو ترمي الى جعله متخلقا بخلق العفة، ويتجلى ذلك في الاحكام الخاصة بالطعام والشراب والنكاح، أو ترمي الى تحقيق العدل في الاموال والابدان، كما في احكام العقوبات والحروب، قال: «لأن هذه كلها يطلب بها العدل»[1]. ثم قال: «ومنها السنن الواردة في جمع الاموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل وكذلك الامر في الصدقات»[2]، وقد جعل النهاية لكتاب (البداية) هذه العبارة التي قال فيها: «والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل»[3].

ومن النصوص الجامعة في باب المقاصد العامة للشريعة الاسلامية ما جاء في كتابه (فصل المقال)، حيث قال رحمه الله: «وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق.

والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروي.

والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة، وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى «العلم العملي». وهذه تنقسم قسمين: احدهما افعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى «الفقه»، والقسم الثاني افعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٥١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

«الزهد» و«علوم الآخرة». والى هذا نحا ابو حامد في كتابه»[1].

وبهذين النصين المتشابهين المتكاملين يلفت القاضي ابو الوليد انتباهنا الى جوانب مهمه جداً من المقاصد العليا للشريعة الاسلامية، واعني بها مقاصدها التربوية والتعليمية والخلقية. وهي مقاصد منصوص عليها أو مشار اليها في نصوص عديدة من الكتاب العزيز والسنة الشريفة، كقوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الاميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾[2]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بعثت لاتمم حسن الاخلاق»[3].

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، بيروت، دار الشرق، ١٩٦٨، ص ٤٩-٥٠. وكتاب ابي حامد الذي يشير اليه، الظاهر انه هو (احياء علوم الدين).

(٢) سورة الجمعة، الآية ٢.

(٣) ابن انس، الامام مالك، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار احياء الكتب العربية، د.ت، كتاب (حسن الخلق).

الفصل الثالث

الفكر المقاصدي بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي

أعني بالفكر المقاصدي الفكر المتشبع بمقاصد الشريعة الإسلامية، لشدة عنايته بها، ولكثرة اعتماده عليها في اجتهاده الفكري والفقهي، والإصلاحي عموما.

وأما الرجلان: محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي رحمهما الله، فهما عالمان بارزان في العالم العربي والعالم الإسلامي، عالمان من أعلام الفكر الإسلامي الحديث، وعالمان من أعلام الإصلاح والتجديد.. وبما أننا في ندوة: «الحركة السلفية في دول المغرب العربي»، فلنقل: إنهما قطبان من أقطاب الحركة السلفية الحديثة عموما، وفي هذه المنطقة خصوصا.

ورغم ما قد يبدو بين الرجلين من تباين وتمايز، فإن ما بينهما من تماثل وتلاق جعلني أختار الحديث عنهما والربط بينهما دون أن أحس بأدنى تكلف أو اصطناع للروابط، وخاصة فيما يتعلق بالفكر المقاصدي.

نعم، اشتهر ابن عاشور بكونه فقيها أصوليا مفسرا، واشتهر علال الفاسي بنضاله السياسي ومسؤولياته في الحركة الوطنية والزعامة الحزبية.

وتميز ابن عاشور بتولية مناصب الإفتاء والقضاء بتونس، بينما تميز علال الفاسي برئاسة الحركة الوطنية ممثلة في «كتلة العمل الوطني» ثم الزعامة

المتواصلة لحزب الاستقلال، وبرئاسته للمجلس التأسيسي عقب الاستقلال، وبتوليه لعدد من المهام السياسية والوزارية في الدولة المغربية.

أقول: رغم هذه التمايزات التي لا يستهان بها في حياة الرجلين، فإنهما يلتقيان في عناصر مهمة جدا، جعلتهما يتحركان من منطلقات واحدة، ويتجهان إلى غايات واحدة، ومقاصد واحدة:

- فابن عاشور تخرج من الزيتونة، وعلال الفاسي تخرج من شقيقتها القرويين. ثم عمل كل منهما أستاذا بجامعته التي تخرج منها. من هنا فكل منهما عالم متخرج من أعرق المؤسسات العلمية في العالم الإسلامي. ثم تميز الأستاذ علال بدراسة القانون والتدريس بكلية الحقوق، بينما انقطع الشيخ ابن عاشور إلى علوم الإسلام والعربية فبرز فيها تبريزا قل نظيره في هذا العصر.

وكل منهما كان ناهلا متشبعا بأحد رواد الحركة السلفية المتقدمين، وأعني به الإمام أبا إسحاق الشاطبي الغرناطي، (المتوفى سنة ٧٩٠ هـ)، الذي شكلت كتاباته - على قلتها - مصدرا ومرجعا غني العطاء لفكرهما ولكلامهما في مقاصد الشريعة خصوصا. وكان من أثر الشاطبي عليهما أنهما معا احتذيا حذوه في إفراده مقاصد الشريعة بمؤلف خاص. وهكذا لم يبق الشاطبي هو العالم الوحيد الذي خصص كتابا كاملا لمقاصد الشريعة وسماه باسم المقاصد[١] بل نجد كلا من ابن عاشور وعلال الفاسي يفعل ذلك أيضا. فألف الأول كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) وألف الثاني كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها). وقد صرح كل مهما في مقدمة كتابه بأنه يواصل عمل الشاطبي ويقتفي أثره ويتمم ما بدأه.

---

(١) أعني: كتاب المقاصد من (الموفقات).

ولاشك عندي ـ بالإضافة إلى استفادتهما الكبيرة من الشاطبي ـ أنهما كانا من أكبر المروجين للشاطبي وكتابه «الموافقات» حتى أصبح هذا الكتاب اليوم أكثر الكتب مكانة ورواجا في مجال الشريعة الإسلامية وأصولها ومقاصدها، وقد كانت تونس رائدة في العناية بكتاب «الموافقات» وحسبها من ذلك أن صدرت فيها أولى طبعات الكتاب، وذلك سنة ١٣٠٢ هـ ثم تلقفه بعد ذلك مباشرة الشيخ ماء العينين بن مامين (بالمغرب) فعبر عن إعجابه بالكتاب بطريقته الخاصة حيث عمد إلى نظمه في منظومة سماها (موافق الموافقات) ثم وضع لهذه المنظومة شرحا سماه (المرافق على الموافق) وصدر هذا الشرح في مجلد واحد، عن مطبعة أحمد يمني بفاس عام ١٣٢٤ هـ.

ولعل طبع كتاب «الموافقات» وصدوره بتونس هو الذي مكن الشيخ محمد عبده من الاطلاع عليه والترويج له بين طلبته ومريديه بمصر، خاصة إذا علمنا أن الشيخ عبده قد زار تونس (١٩٠٣) والتقى بالشيخ ابن عاشور.

وهكذا قدر لمنطقة الغرب الإسلامي (أو ما يسمى اليوم بالمغرب الغربي) أن تكون حاملة لواء مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي. وتأبى الأندلس الضائعة إلا أن تحافظ على عطائها وحضورها في الفكر الإسلامي والحياة العلمية الإسلامية. فمنها كان الشاطبي الغرناطي، شيخ المقاصد بلا منازع.

وإليها ينحدر نسب خليفتيه ابن عاشور وعلال الفاسي. فكل منهما من أسرة أندلسية مهاجرة إلى المغرب، غير أن آل عاشور (أو بعضهم) هاجروا من المغرب الأقصى إلى تونس، وكأني بالأندلس ـ وقد رأت أجلها وأدركت نحبها ـ أرادت أن ينطبق عليها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا مات ابن آدم

انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له»[1] وأحسب أن هذه الثلاث كلها باقية للأندلس ولأهل الأندلس ولكن أظهرها وأعلاها هي (علم ينتفع به).

وإذا كان التونسي محمد الطاهر ابن عاشور، والمغربي علال الفاسي قد انحدرا من الأندلس واستفادا كثيرا من عالمها الفذ أبي إسحاق الشاطبي، فإن الشاطبي أيضا قد استفاد كثيرا من المغرب وتونس وما بينهما. ذلك أن أبرز شيوخ الشاطبي كانوا من فاس وتلمسان وبجاية وتونس. وبعضهم التقى بهم وأخذ عنهم بغرناطة. وبعضهم اقتصر على مراسلتهم كما هو الشأن مع إمام وقته ابن عرفة الورغمي التونسي.

وإضافة إلى ما تقدم فإن ابن عاشور وعلالاً الفاسي قد عاصرا وعاشا معا ـ وفي وقت واحد ـ محنة الاستعمار وهيمنته على البلاد والعباد، وعاشا وكابدا معا هموم التحرر والنهضة، رغم الاختلاف الجزئي الذي ميز جهاد كل منهما، وقد أشرت إلى بعض جوانبه. ورواد التحرر والنهضة لابد أن يكونوا ـ هم أولا ـ متحررين في أفكارهم وآرائهم ومواقفهم. وهذه سمة واضحة ومشتركة في حياة الرجلين وفكرهما وآرائهما.

وعلى سبيل المثال: فرغم أنهما ينتميان إلى المذهب المالكي الذي ساد المنطقة سيادة مطلقة، وتكوينهما الفقهي هو تكوين مالكي بالدرجة الأولى، فإنهما لا يفتآن يستنكران التقليد المذهبي والجمود المذهبي، ويعتبرانه أحد عوامل الانحطاط في الفكر الإسلامي والتعليم الإسلامي. وهذا كثير في مؤلفاتهما، فهذا الشيخ ابن عاشور ـ الذي كان شيخ المالكية ومفتي تونس ـ

---

(١) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الوصية هو عند أصحاب السنن أيضا.

يقول: «ويجب أن يكون الرائد الأعظم للفقيه .. هو الإنصاف ونبذ التعصب لمبادئ الرأي، أو لسياق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذ، فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم كحال صاحب ابن عرفة (عيسى الغبريني) الذي قال في حق ابن عرفة: ما خالفته في حياته، فلا أخالفه بعد وفاته»[1]. وهذا الاستاذ علال الفاسي يعرض لمسألة إجبار البكر في الزواج، ويدعو إلى مخالفة الاجتهاد الذي يقول بهذا الإجبار، وهو مذهب المالكية. ويقول: «فالوقت قد حان للعمل بمذهب جمهور أئمة المسلمين من تخيير البكر والثيب على السواء فيمن تختاره ليكون قرين حياتها. على أننا حينما نرجع لمستند التشريع الإسلامي نجد مذهب المالكية في هذه القضية محجوجا...»[2].

ومن النقاط المشتركة في حياة عالمينا أن كلاًّ منهما اختير عضوا مراسلا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، والمجمع العلمي العربي بدمشق.

وأخيرا فإن وفاتهما كانت متقاربة جدا: فابن عاشور توفي سنة ١٩٧٣، وتوفي علال الفاسي سنة ١٩٧٤. ورغم هذا التقارب في سنتي الوفاة، فإن بين ولادتيهما زمنا طويلا، فحين ولد علال الفاسي سنة ١٩١٠، كان ابن عاشور يتقلب بين الأستاذية في الزيتونة وتعاطى القضاء وعمره قد جاوز الثلاثين. (ولد ١٨٧٩).

الفكر المقاصدي عند الرجلين:

ذكرت من قبل أن كلا منهما قد ألف كتابا خاصاً في المقاصد الشرعية

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٩.

(٢) النقد الذاتي: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

أسوة بالشاطبي. وبهذا صارت الكتب المؤلفة خصيصا في علم مقاصد الشريعة كلها من عطاء الغرب الإسلامي!

غير أن الفكر المقاصدي عند ابن عاشور وعلال الفاسي ليس منحصرا في كتابيهما عن مقاصد الشريعة، بل نجده يتجلى في العديد من مؤلفاتهما مثل «دفاع عن الشريعة» و«النقد الذاتي» لعلال الفاسي، ومثل «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، «كشف المغطى» و«أليس الصبح بقريب» لابن عاشور. كما أن تفسيره الضخم «التحرير والتنوير» مليء بالنظرات والاستنباطات المعتمدة على مقاصد الشريعة والمنبهة عليها.

ولنبدأ الآن في استعراض بعض شذرات وفقرات من كلامهما في مقاصد الشريعة ومن فكرهما النابع منها، وذلك اعتمادا على الكتب المذكورة:

١ـ مقاصد الشريعة منبينة على الفطرة السوية:

قال الله تعالى: **﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (الروم/ ٣٠) بهذه الآية الكريمة افتتح ابن عاشور فصلا بعنوان: (ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم، وهو الفطرة). وبعد أن خاض في تفسير الآية وألفاظها عند المفسرين، وانتهى إلى تقرير أن الفطرة في هذه الآية مراد بها جملة الدين بعقائده وشرائعه، قال: «الفطرة الخلقة، أي: النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فطر، أي خلق عليها الإنسان ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا. فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، فاستنتاج الشيء من غير

سببه ـ المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع ـ خلاف الفطرة العقلية، والجزم بأن ما نشاهده في الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، فإنكار السفسطائية ثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية. فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه نظرة عقلية، لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على ما يدركه العقل ويشهد به»[1].

وتحت عنوان (الإسلام دين الفطرة) يعرض علال الفاسي لهذه المسألة ايضا، ويقول فيما قاله: «... ومعنى كون الإسلام دين الفطرة، أنه الدين المتفق مع ما جبل عليه الإنسان بصفته إنسانا، من جملة العقل والاستعداد للحضارة والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة، والذي ساعده على تنمية معارفه وسد حاجته فيما يخص العادات والعبادات»[2] إلى أن قال: «وإذن، فلابد من أن يكون الإسلام فيما جاء به ضامنا لسد الحاجات التي يتوقف عليها الإنسان لتكوين مدنيته كإنسان. ولذلك فلن تجد في الإسلام شيئا منافيا للفطرة الإنسانية...»[3] إلى أن يقول: «فليس في الشريعة الإسلامية تكليف اعتقادي أو عملي يتنافى مع العقل أو لا يستطيع الجمهور تعقله»[4].

وإلى مثل هذه النتائج ينتهي ابن عاشور في تحليله لمقتضيات الفطرة التي هي الإسلام فيقول: «ويفرع لنا من هذا أن الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم فطرتهم والحفاظ على أعمالها وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها،

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٥٧.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٦٦.

(٣) المرجع السابق: ٦٧.

(٤) نفسه: ٧٠.

فالزواج والإرضاع من الفطرة، وشواهده ظاهرة في الخلقة، والتعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة لأنهما اقتضاهما التعاون على البقاء، وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة والحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة، لأنها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير...»[1] ثم يضيف: «ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع الذي سيأتي بحثه نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها...»[2].

ويعتبر كل من الرجلين أن ما أخذ به الفقهاء من مراعاة العرف وجعله مصدرا من مصادر التشريع والقضاء، وعملهم بقاعدة (العادة محكمة) ليس إلا فرعا عن العمل بمقتضى الفطرة التي هي أساس التشريع في الإسلام.

وقد وقف علال الفاسي مطولا[3] عند قوله تعالى: ﴿أخذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ (الأعراف/١٩٩) ونقل عن الإمام جعفر الصادق قوله: «ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية». كما نقل قول القرطبي في تفسير العرف الذي أمرت به الآية. حيث قال: «والعرف والمعروف والمعارفة: كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس».

ومما يترتب على كون الشريعة الإسلامية هي شريعة الفطرة وأن مقاصدها هي مقاصد الفطرة وضامنة حاجات الفطرة: تحقيق المساواة

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٥٩.

(٢) نفس المرجع: ٥٩.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٩٤ ـ ٢٠١.

والحرية والكرامة لبني البشر. وكل هذه الأسس والقيم التشريعية بحثها العالمان الجليلان وربطا بينها وبين الفطرة من جهة، وبينها وبين مقاصد الشريعة من جهة ثانية. يقول العلامة ابن عاشور: «وبناء على الأصل الأصيل وهو أن الإسلام دين الفطرة، فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه، فهو بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه»[١].

وعنده أن المساواة تستلزم الحرية. وفي هذا يقول: «كما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد اصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية.. ومن قواعد الفقه قول الفقهاء: الشارع متشوف للحرية...»[٢].

والحرية التي ثبت بالاستقراء أنها مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، وهي نابعة أيضا من كون الشريعة الإسلامية شريعة الفطرة، هذه الحرية تشمل حرية الرقبة وحرية الفكر والقول والعمل، قال ابن عاشور: «ويجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحدا.

ولكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة لا يستطيع أحد أن يحملهم على غيرها...»[٣] إلى أن قال: «وأعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم»[٤].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٩٥.

(٢) نفس المرجع: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣) نفسه: ١٣٣.

(٤) نفسه: ١٣٥.

وفي كتابه (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) عرض بإسهاب لموضوع الحرية ومكانتها في الشريعة الإسلامية. ومما قاله هناك (ص ١٧٠): «فالحرية حلية الإنسان وزينة المدنية، فيها تنمى القوى، وتنطلق المواهب، وبصوبها تنبت فضائل الصدق والشجاعة والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار وتورق أفنان العلوم. إن الحرية أثقل عبء على الظالمين والجبابرة والمخادعين، فلذلك ما فتئ هؤلاء منذ أقدم العصور يبتكرون الحيل للضغط على الحريات وتضييقها أو خنقها...» إلى أن قال (ص ١٧٧): «وإن موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرج على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريث فيه وعدم التعجل، لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعد ظلما...».

هذا عن الشيخ ابن عاشور، أما الأستاذ علال الفاسي فما عرف يوما إلا مكافحا من أجل الحرية متغنيا بها في قصائده هاتفا بها في خطبه مدافعا عنها في كتبه، ولكن الذي يعنيني الآن هو تناوله للحرية في سياق مقاصد الشريعة وأساسها الأول الذي هو الفطرة. وفي هذا السياق يقول: «... ومن أسس القرآن الواسعة أن الأصل في الأشياء الإباحة ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾، وأن الأصل في الإنسان البراءة. وفي الحديث (كل مولود يولد على الفطرة). وهاتان القاعدتان هما أساس كل تشريع وكل حرية.[١]

وقد أفاض في أواخر الكتاب في بيان منزلة الحرية وما يتفرع عنها من حقوق في الشريعة الإسلامية[٢] ويؤكد الأستاذ علال على جانب أساسي

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٨٦.

(٢) من ص ٢٤٤ إلى ٢٥٨.

وجوهري في الحرية الإسلامية، وهو حرية النفس وعزتها. فمن مقاصد الإسلام الجليلة أنه عمل على تحرير النفوس من كل أشكال العبودية والذلة والخنوع، فلا عبودية إلا لله ولا عبادة إلا لله، ولا ركوع ولا سجود ولا قيام إلا لله، ولا خوف إلا من الله. يقول الأستاذ علال: «وهذه الحرية الإسلامية هي التي جعلت العبيد من أمثال بلال الحبشي وصهيب الرومي وابن أم مكتوم الأعمى، أحرارا في الوقت الذي كانت أجسامهم ما تزال تحت سيطرة السادة، يعبثون بها ويعذبونها كيف شاءت أهواؤهم وعنجهيتهم الجاهلية.. فالحرية الذاتية هي الأساس الأول للحرية التي نادى بها الإسلام وأقرها...»(١).

ومن هنا ركز الأستاذ علال على مضمون آخر من مضامين الحرية الإسلامية ألا وهو: الكرامة. ذلك الحق الأصيل العريق الذي أثبته الله سبحانه للإنسان وخلقه معه وفطره عليه. ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ (الإسراء/٧٠) ومن هنا يقول الأستاذ علال: «الكرامة حق لكل أحد برا كان أو فاجرا، تقيا أو عصيا، لأن الجزاء يترتب على الأعمال، وهي بحسب صفتها الشرعية. أما الشخص فهو الإنسان دائما حتى المجرم ينال عقابه، ولكن ليس لأحد أن ينال من كرامته بتعييره أو شتمه أو التشنيع عليه بما فعل، لأن في ذلك مجاوزة للحد الشرعي أو للتعازير المقررة»(٢) وإذا كان هذا للمجرم والعاصي، فكيف بالتقي الصالح؟! وكيف بالمظلوم وصاحب الحق؟!

---

(١) المرجع السابق: ٢٤٧.

(٢) نفسه: ٢٣١.

٢ـ جلب المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية

لقد أطبقت كلمة علماء الشريعة قديما وحديثا على أن مقاصد الشريعة تتلخص في جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم. وبلسانهم تكلم الشاطبي حين قال: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا...»[١] وليس من أحد خاض في مقاصد الشريعة قليلا أو كثيرا إلا وهو مسلم بهذا وبانٍ عليه، ومن هنا لا أتوقف لتقرير العلامتين لهذه الحقيقة وبيانهما لها، وإنما أتوقف عند بعض الإضافات والتنبيهات التي تجلي وتضبط موضوع المصالح والمفاسد في الشريعة الإسلامية. ومن ذلك أن الشيخ ابن عاشور وضع ضوابط عملية في غاية العمق والدقة لمعرفة المصالح من المفاسد، خاصة فيما لم ينص عليه من قبل الشارع. فالمصلحة إنما تعتبر مصلحة في الشرع (وكذلك المفسدة) بأحد ضوابط خمسة، وهي[٢]:

١ـ أن يكون النفع أو الضر محققا مطردا..

٢ـ أن يكون النفع أو الضر غالبا واضحا تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء، بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل..

٣ـ أن لا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح ودرء الفساد..

٤ـ أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر ـ مع كونه مساويا لضده ـ معضودا بمرجح من جنسه.

٥ـ أن يكون أحدهما منضبطا محققا، والآخر مضطربا..

وبهذا الميزان الدقيق المتوازن يحكم التشريع الإسلامي بين المصالح

---

(١) الموافقات: ٢/ص٦.

(٢) تفصيلها في: مقاصد الشريعة الإسلامية: ٦٧ ـ ٧٢.

والمفاسد. وهو الميزان الذي زاده الأستاذ علال الفاسي توضيحا في مبحث له بعنوان: (قواعد تقييد المصلحة بالمقاصد)، وفيه قال: «.. وبقي علينا أن ننبه إلى أن هناك بعض القواعد الفقهية التي تقيد المصلحة التي يجب العمل بها بما يتفق مع المقصود إليه في التشريع.. فإنها مما ينبغي الاهتمام بمعرفته واستحضاره للمجتهد»[1].

ثم أورد وبين ثلاثة من القواعد، وهي:

١ـ **القاعدة الأولى: يتحمل** الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام..

٢ـ **القاعدة الثانية: إذا** عارضت المصلحة مفسدة، فإن دفع المفسدة مقدم غالبا على استجلاب المصلحة...

٣ـ **القاعدة الثالثة: تختلف أحكام التصرفات باختلاف ما يترتب عليها من** المصالح والمفاسد..

وعلى هذا فإن تقرير المصالح والمفاسد، والترجيح بينهما، وبناء الاجتهاد والتشريع عليها، أو تعديله بمقتضاها، أو معارضته باسمها، ليست من الأمور الهينة التي يستطيع كل واحد التطفل عليها والكلام فيها. ومن هنا قرر ابن عاشور أن من واجب الفقيه أن يكون خبيرا بالمصالح والمفاسد وأنواعها ومراتبها: لأن «طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إذا لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجة البيضاء، فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا»[2].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٧٧.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٨٧.

٣ـ المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية:

لقد دأب الأصوليون على تركيز المصالح الكبرى التي جاءت الشريعة بحفظها وجعلت منها محور مقاصدها في خمس مصالح، هي التي اصطلحوا على تسميتها بالضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال. وهي مصالح لم يخالف أحد من العلماء في عدها ذروة مقاصد الشريعة ومرتكز أحكامها وتشريعاته. وقد تعرض عالمانا الجليلان لهذه المقاصد بأشكال متعددة ومناسبات مختلفة. من ذلك أن الأستاذ علالاً الفاسي اعتبر أن حفظ هذه الضروريات هو بمثابة النظام العام الداخلي للأمة الإسلامية. بمعنى أنه لا يسمح بأي تصرف، ولا يصح أي تشريع، إذا كان فيه انتهاك لأحد هذه الضروريات. وكل قانون فيه مساس بها يكون لاغيا في الدولة الإسلامية.(١)

ويؤكد ابن عاشور على هذا المعنى بشكل آخر فيقول: «إذا نحن استقينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة أن المقصد العام من التشريع فيها، هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه. وهو نوع الإنسان. ويشتمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات هذا العالم الذي يعيش فيه»(٢).

ومن الأركان الضرورية لإقامة هذا النظام وتحقيق مقاصده إقامة كل من المؤسسة العائلية، والمؤسسة الحكومية (الدولة). ولكل من علال الفاسي وابن عاشور عناية فائقة بهاتين المؤسستين، وباعتبارهما أهم وأخطر الوسائل

---

(١) دفاع عن الشريعة: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٦٣.

لتحقيق مقاصد الشريعة. ومعلوم أن الوسائل تَعطى حكم المقاصد. فلابد من العناية بالوسائل عنايتنا بمقاصدها، كما لابد من تكييف الوسائل مع المقاصد لتكون متجانسة منسجمة معها.

لقد أفرد علال الفاسي لمسائل الأسرة حيزا كبيرا من كتاباته واهتماماته. خاصة في كتابه المبكر (النقد الذاتي) (كما أنه أحد الواضعين لمدونة الأحوال الشخصية وأحد شراحها)، وكذلك كان موقف ابن عاشور، الذي خصص فصولا مركزة من كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) للحديث عن مقاصد أحكام العائلة، وفي أولها يقول: «انتظام أمر العائلات في الأمة أساس حضارتها وانتظام جامعتها، فلذلك كان الإعتناء بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشرية كلها... وجاءت شريعة الإسلام مهيمنة على شرائع الحق كلها، فكانت الأحكام التي شرعتها للعائلة أعدل الأحكام وأوثقها وأجلها»[1].

ولتحقيق مقاصد الأسرة المسلمة ومقاصد الدولة المسلمة، لابد من التزام شريعة الإسلام، والعمل في اتجاه مقصدها الأسمى الذي هو إقامة العدل في الحياة البشرية. يقول الأستاذ علال: «فالشريعة الإسلامية قامت على أساس واحد، هو إقامة العدل بين الناس، وأباحت للمسلمين أن يستعملوا لذلك كل الطرق المؤدية إليه.. وقال الله تعالى في غاية بعثة الرسل: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[2]..»

وإذا كان من المقاصد العامة للشريعة أن تجعل الأمة الإسلامية ـ كما يقول

---

(١) المرجع السابق: ١٥٥.

(٢) دفاع عن الشريعة: ١٢٧.

ابن عاشور ـ قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال[1]، فإن هذا لا يمكن تحقيقه إلا بتحقيق مقصد الشريعة السابق، وهو إقامة القسط الذي لأجله بعث الله الرسل.

ولابد لتحقيق هذا وذاك من أن تسود الناس وتحكمهم شريعة يؤمنون بها ويقدسونها ظاهرا وباطنا. ولأجل هذا خاض الأستاذ علال الفاسي رحمه الله معركة الدفاع وتطبيق الشريعة الإسلامية، وأبلى فيها البلاء الحسن، وخاصة من خلال كتابه (دفاع عن الشريعة). وقد رأى ـ أن التشريع ليس فحسب عملا شكليا تنظيميا لضبط الحياة العامة محل نزاعاتها وتعارضاتها، بل هو إلى جانب ذلك وقبل ذلك تعبير عن الهوية الفكرية الثقافية والحضارية للأمة. وكلما كان التشريع منافيا لمعتقدات الأمة غريبا عن قيمها وقناعاتها كلما كان عاجزا عن النهوض والتقدم بحياتها. ومن هنا حرص علال الفاسي على بيان الآثار الوخيمة والأبعاد الهدامة للتشريعات الاستعمارية المفروضة على المسلمين، حرصه على بيان مزايا الشريعة الإسلامية وآثارها البناءة القادرة وحدها على إنهاض الأمة وتقويتها. ولقد برع في كشف عورات التشريع الاستعماري براعته في كشف مقاصد الشرعية الإسلامية، حتى أنه وضع عنوانا رئيسيا ـ في كتابه : دفاع عن الشريعة ـ سماه: «بعض مقاصد الشريعة الاستعمارية». وبعد عرضه وتحليله لنماذج منها قال «وليس هذا الذي ذكرنا إلا نماذج يقاس عليها غيرها، وما أجدرني بكتابة كتاب خاص عن مقاصد الشريعة الاستعمارية كما كتبت مقاصد الشريعة الإسلامية»[2].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٣٩.

(٢) دفاع عن الشريعة: ٢١٩.

٤ـ المقاصد والإجتهاد:

كل دعوة إلى النهضة الإسلامية وإلى بناء المجتمع الإسلامي على أساس الشريعة الإسلامية، لابد أن تكون ـ في آن واحد ـ دعوة إلى التجديد والإجتهاد. ذلك أن ما آلت إليه أحوال المسلمين قبل السيطرة الاستعمارية وإلى الآن لا يرضى عنه مسلم عاقل. وبصفة أخرى فإن الحالة العلمية والفقهية كانت قد أصبحت عاجزة عن تأطير المجتمع المسلم واستيعاب قضاياه وتلبية حاجاته والسير به إلى الأمام..

وقد تعرض ابن عاشور في كتابه المخصص لإصلاح نظام التعليم (أليس الصبح بقريب)، تعرض فيه لأسباب ضعف العلوم الإسلامية، ومن ضمنها علم الفقه.

وذكر أن من أسباب ضعفه وتأخره «إهمال الفقهاء لمقاصد الشريعة. قال: «السبب الثالث: إهمال النظر في مقاصد الشريعة من أحكامها...» إلى أن قال: «كان إهمال المقاصد سببا في جمود كبير للفقهاء ومعولا لنقض أحكام نافعة. وأشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقل»[١].

وهو يرى أيضا أن إغفال المقاصد يؤدي إلى شدة الخلاف، وأن من شأن تحرير المقاصد واستحضارها والاعتماد عليها تقليله. ولخدمة هذا الغرض ألف كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» ذلك أن استقراء المقاصد العامة للشريعة يضع بين أيدي المجتهدين مسلمات قطعية لا يسعهم إلا الإذعان لها. قال رحمه الله: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للفقه حق علينا أن نعمد إلى مسألة أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار

---

(١) أليس الصبح بقريب: ٢٠٠.

النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه: علم مقاصد الشريعة..»[1].

وقد نبه علال الفاسي أيضا، مرارا على ضرورة الاعتماد على أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد والتجديد، وأكد مرارا على أن المقاصد مصدر أصيل غني من مصادر التشريع الإسلامي، وأنه، لا غنى لأي اجتهاد عن المقاصد. يقول: «وباب الاجتهاد التي فتحها الشارع للقادرين عليها من كل المسلمين في كل عصر وفي كل مكان، هي الكفيلة بمسايرة الشريعة وسدها حاجة ما استجد من المسائل التي لا حصر لها ولا نهاية لوقوعها. والاجتهاد يرجع إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، إما بفهم جديد لآية من كتاب الله أو لحديث من أحاديث الرسول، أو انتباه لعلة يرجع إليها مناط الحكم، أو استعمال لمقتضى مقصد من مقاصد الشريعة»[2]. وفي كتاب المقاصد رد على من يرى أن مقاصد الشريعة من المصادر الإضافية والخارجية للشريعة الإسلامية متأثرا في ذلك بفكرة العدالة بالنسبة إلى التشريع الأوروبي. يقول: «وليست المقاصد الشرعية مصادر تشريع خارجية كما حبب للسيد صبحي المحمصاني أن يفعل في كتابه: (فلسفة التشريع في الإسلام) بل الأدلة الأصلية والمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي»[3]. وقد أسهب في بيان هذه الفكرة، ثم قال: «إنما أطلت في هذا الموضوع لأبين أن مقاصد الشريعة هي

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٨.

(٢) دفاع عن الشريعة: ١٠٦.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٥١.

المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه. وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حدود ولا مورد...»[1].

وهو يرى ـ تماما مثلما يرى ابن عاشور ـ أن في العودة إلى المقاصد والاعتراف منها ضماناً لنهضة فقهية قومية: يقول: «وان في ثلة الفقهاء المجدين على قلتهم ضمانا للسير بالفقه الإسلامي إلى شاطئ النجاة حتى يصبح مرتبطا بمقاصد الشريعة وأدلتها ومتمتعا بالتطبيق في محاكم المسلمين وبلدانهم. وليس ذلك على الله، وعلى همة المجاهدين المجتهدين بعزيز»[2].

ولقد كان علال الفاسي ـ وهو يكتب هذا الكلام ـ يخوض معركة أسلمة القوانين بالمغرب، وكان عضوا في اللجنة المكلفة بتقنين الفقه الإسلامي ليجري العمل به في الدولة المغربية المستقلة. ولكن تلك المبادرة وتلك الجهود اصطدمت بإدارة معاكسة للمتنفذين المتغربين فأجهض المشروع في المهد. وقد عبر رحمه الله عن خيبة أمله بمرارة، حيث كتب يقول: «وفي المغرب لم يكن يخطر ببال أحد من المناضلين الأولين أن القانون الذي وضعه الفرنسيون لمقاصد استعمارية سيصبح المتحكم في كل النشاط الإسلامي في المغرب...

ولم يكن يخطر ببالنا نحن أعضاء لجنة التدوين الذين شرفهم جلالة الملك بتعيينهم لأداء هذه المهمة أن عملنا سيقتصر على مجرد الأحوال الشخصية، والدليل على ذلك أننا اشتغلنا في قسم الأموال بعد إنجازنا للأحوال، ولكن قسم التشريع بالكتابة العامة الذي يشرف عليه فنيون فرنسيون

---

(١) نفسه: ٥١.

(٢) نفسه: ١٦١.

أوقف أمر البت فيه، وترتب على ذلك أن توقف سير التدوين في بقية أبواب الفقه»[1].

٥ـ مقاصد القرآن:

من الأمور المشتركة بين الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي في فكرهما المقاصدي: عنايتهما الملحاحة بمقاصد القرآن الكريم. وقد يقال: إن العناية بمقاصد الشريعة تستلزم بالضرورة العناية بمقاصد القرآن الكريم. وهذا صحيح. ولكن ـ مع هذا ـ فإن العناية الخاصة والملحاحة بمقاصد القرآن تدل على وعي خاص بأهمية القرآن في تقرير مقاصد الشريعة وترسيخها، ذلك أن القرآن الكريم هو أصل الأصول بالنسبة إلى الإسلام وشريعته، لأنه ـ كما وصفه الشاطبي ـ «كلية الشريعة عمدة الملة..» قال: «وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظرا وعملا، لا اقتصارا على أحدهما...»[2].

وقد تحدث الأستاذ علال عن مقاصد القرآن، فلخصها بقوله: «والقصد من نزول القرآن هو هداية الخلق وإصلاح البشرية وعمارة الأرض، وطريقته لذلك هي التربية بالحكمة والتعليم، وبالإرشاد لمصادر المعرفة...»[3]. ويعود في موضع آخر من الكتاب إلى القول: «إن القصد الأول من إنزال القرآن هو تبليغ

---

(١) دفاع عن الشريعة: ٥.

(٢) الموافقات: ٣ـ٣٤٦.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٨٤.

الرسالة وهداية الخلق إلى الدين الصحيح. وبرنامجه قوله تعالى ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به، وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الالباب﴾»[1].

ويتعرض لما وقع فيه كثير من أبناء المسلمين من الانبهار والاستلاب والحيرة، داعيا إلى نشر الثقافة الإسلامية الصحيحة مع الدراسات المقارنة مع الثقافات الأخرى.. ثم يقول: «وإن التعمق في دراسة المقاصد القرآنية لما يساعد على ذلك، وهو ما سنعود إليه في موضعه بإذن الله»[2].

وأما الشيخ ابن عاشور فحسب تفسيره الضخم النفيس الذي يعد مفخرة من مفاخر تونس الحديثة. وقد بث فيه فكره المقاصدي وبسط فيه مقاصد القرآن بكل ما عنده من تفصيل. ولكنه مع هذا كله، خصص لمقاصد القرآن المقدمة الرابعة من المقدمات العشر التي وضعها لتفسيره (التحرير والتنوير)[3] وهو إنما وضع هذه المقدمة ليوجه المفسرين إلى العناية بمقاصد القرآن في تفاسيرهم له. ومن هنا قال في عنوانها «المقدمة الرابعة: فيما يحق أن يكون غرض المفسر» وفيها يقول: «إن القرآن أنزله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾، فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية» ثم شرع في بيان أوجه الصلاح الفردي والجماعي والعمراني، ثم قال: «أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها؟ فلنلم بها الآن

---

(١) المرجع السابق: ١٠١.

(٢) نفسه: ٤٠.

(٣) واسمه الكامل: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد.

بحسب ما بلغ إليه استقراؤنا، وهي ثمانية أمور..»[1] ثم فصل القول في هذه المقاصد الثمانية ومثل لكل واحد منها..

٦ـ مناقشة لبعض آرائهما:

لاشك أن علماء المقاصد يصعب معارضة أو نقض شيء مما يقررونه في مقاصد الشريعة وفيما يبنونه عليها من اجتهادات. وذلك لأنهم في الغالب يستندون إلى كليات الشريعة ويعتمدون على الاستقراءات القطعية. ولكن هذا لا يمنع من أن تكون بعض آرائهم الفرعية والتطبيقية للمقاصد محل نظر. ومن هذا الباب ووفاء لمبدإ التحرر العلمي الذي اتسم به ودعا إليه عالمانا الفاضلان، فإني قد سمحت لنفسي بمخالفتهما والرد عليهما، كل في مسألة واحدة من المسائل المقاصدية:

ـ المسألة الأولى: هي ما ذهب إليه ابن عاشور من أن أيا من الشرائع السابقة للإسلام لم تحرم الخمر، لا القدر المسكر منه ولا ما دونه من باب أولى!!

وأنا أستغرب هذا الرأي أولا لكونه يصدر عن رجل المقاصد، وفقيه المصالح والمفاسد!! أستغرب هذا الرأي من الشيخ ابن عاشور أكثر من استغرابي ممن سبقوه به مثل النووي في شرح مسلم، والشوكاني في (إرشاد الفحول)، خلافا لما عليه جمهور الاصوليين من أن الخمر محرمة في جميع الملل أو على الأقل حرم منها القدر الذي يحصل به الإسكار.

وقبل الرد على رأي الشيخ ابن عاشور ومن سبقوه إليه أورد لقطات من

---

(١) انظر: إرشاد الفحول: ٢١٦.

كلامه يعرض فيها رأيه، وقد أورد رأيه هذا عند تفسير آية البقرة (٢١٩):

﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما﴾، حيث قال: «وشرب الخمر عمل متأصل في البشر قديما، لم تحرمه شريعة من الشرائع، لا القدر المسكر، فله ما دونه، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام أن الإسكار حرام في الشرائع كلها، فكلام لا شاهد لهم عليه، بل الشواهد على ضده متوافرة»[1].

أقول: وهذه غريبة أخرى من غرائب الشيخ في هذه المسألة فإنه يعني بالشواهد المتوافرة بعض ما جاء في التوراة، وغيرها من كتب أهل الكتاب.

قال: «بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها وفي التوراة التي بيد اليهود أن نوحا شرب حتى سكر، وأن لوطا شرب الخمر حتى سكر سكرا أفضى إلى أمر شنيع...»[2] وما أظن هذه «الشواهد» تستحق المناقشة والإبطال. ومع ذلك فإن ابن عاشور نفسه قد تولى تفنيدها وتسفيهها حيث أضاف مباشرة بعد إيراد ما سبق قائلا: «والأخير من الأكاذيب، لأن النبوءة تستلزم العصمة.. والذي يجب اعتقاده أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء...»[3].

والحقيقة أنه لو لم يكن في هذه التوراة المزعومة من المنكرات والفضائح إلا هذا لكفى للحكم عليها وعلى قيمتها حتى التاريخية فضلا عن أن تكون لها حجية دينية وتشريعية. هذا مع العلم أن في هذه التوراة نفسها ـ حتى في

---

(١) التحرير والتنوير: ٢ـ ٣٣٨.

(٢) المرجع السابق: ٣٣٩.

(٣) المرجع السابق: ٣٣٩.

الإنجيل ـ نصوصا تفيد تحريم الخمر. وقد نقل علامتنا نفسه ما يلي[١]: «وفي سفر اللاوين من التوراة: (وكلم الله هارون قائلا: خمرا ومسكرا لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا فرضا دهريا في أجيالكم، وللتمييز بين المقدس والمحلل، وبين النجس والطاهر)».

وفي تعليقات الشيخ عبدالله دراز على الموافقات، قال: «... على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسهم تحريمها عندهم».[٢]

وحتى إذا فرضنا أن في التوراة والإنجيل نصوصا تبيح الخمر وأخرى تحرمها، فيجب ألا نتردد في تكذيب النصوص المبيحة وتصديق النصوص المحرمة وذلك للأدلة الآتية:

١ـ لأن هذا هو ما يؤديه العقل والمصلحة والفطرة السليمة.

٢ـ لأن هذا هو ما تقتضيه أدلتنا الشرعية وقواعدنا العلمية، من تصديق أهل الكتاب والسنة، وتكذيب ما خالفهما.

٣ـ لأننا لا نتصور أن تكون نصوص التحريم هي المزورة المكذوبة، بل العكس هو المقبول، أي أن تكون نصوص الإباحة ـ أن وجدت ـ هي المكذوبة والمدسوسة استجابة للأهواء والشهوات، خصوصا وإن شرب الخمر ـ كما قال الشيخ نفسه ـ «عمل متأصل في البشر».

٤ـ ما قاله جمهور الأصوليين ـ ومنهم الشيخ ابن عاشور ـ من أن حفظ الضروريات الخمس (وهي الدين والنفس والنسل والعقل والمال) مما اتفقت عليه جميع الشرائع الإلهية. وإباحة الخمر والمسكرات بإطلاق لا يمكن معه

---

(١) المرجع السابق: ٢٣٩.

(٢) المرجع السابق: ٢٣٩.

القول بحفظ العقل بأي درجة من الدرجات. لأن الإباحة لا يبقى معها مجال للاعتراض على الفعل، فمن سكر أيامه ولياليه كلها أو معظمها لم يكن لأحد أن يلومه بشيء، لأنه لم يخرج عن المباح. وهذا مفض ولا شك إلى هدم إحدى الضرورات المتفق على حفظها وهي العقل، وإلى المساس بشكل أو بآخر بباقي الضرورات. فمن العسير جدا تصور أن شريعة من شرائع الله تتيح كل هذا، وقد قرر الشيخ ابن عاشور ما يدعونا ويقوينا في التمسك بهذا الموقف، ففي تفسيره للآية ١٢ من سورة الشورى ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا﴾ قال:

«والمراد: المماثلة في أصول الدين مما يجب لله تعالى من الصفات، وفي اصول الشريعة من كليات التشريع، وأعظمها توحيد الله، ثم ما بعده من الكليات الخمس الضروريات، ثم الحاجيات التي لا يستقيم نظام البشر بدونها، فإن كل ما اشتملت الأديان المذكورة من هذا النوع قد أودع مثله في دين الإسلام...»(١).

٥ـ وأخيرا: أليس قد وصف الله الخمر بأنها ﴿رجس من عمل الشيطان﴾؟ فليت شعري كيف يتصور أن يبيح الله في يوم من الأيام شيئا حكم عليه بأنه «رجس» وأنه «من عمل الشيطان»؟!! ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن..﴾. والخمر من أفحش الفواحش الظاهرة ظاهر فحشها وظاهر إثمها للأبصار والبصائر. ومن غرائب شيخنا الجليل قوله عن الخمر: «ومن آثارها ما قرره الأطباء المتأخرون أنها تورث المدمنين عليها أضرارا في الكبد والرئتين

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٥/ ص ٥٠.

والقلب، وضعفا في النسل، وقد انفرد الإسلام عن جميع الشرائع بتحريمها..»[1] ثم حكى لنا أن ما فيه من المضار قد حدا حتى ببعض عرب الجاهلية إلى تحريمها، وعد منهم أكثر من عشرة، منهم قيس بن عاصم المنقري، الذي شرب يوما حتى سكر، فجذب ابنته وتناول ثوبها، ورأى القمر فتكلم معه كلاما، فلما أخبر بذلك حين صحا، آلى ألا يذوق خمرا ما عاش، ثم أنشد يقول:

رأيت الخمر صالحة وفيها ... خصال تفسد الرجل الحليما
فلا ـ والله ـ أشربها صحيحا ... ولا أشفى بها أبدا سقيما
ولا أعطي بها ثمنا حياتي ... ولا أدعو لها أبدا نديما
فإن الخمر تفضح شاربيها ... وتجنيهم بها الأمر العظيما

وخلاصة الأمر عندي أن شرب الخمر وما في حكمها، يهدم بشكل مباشر وبليغ إحدى الضرورات الخمس التي هي أساس الشرائع وأمهات المصالح، ما تصيب باقي الضرورات بشرورها ومفاسدها، ومن ثم لا يمكن أن يكون حكمها في أي شريعة من شرائع الله تعالى إلا التحريم الشديد، ولا يمكن أن تكون شريعة الإسلام متفردة بتحريمها.

ـ المسألة الثانية: هي ما ذهب إليه الأستاذ علال الفاسي من القول بعدم جواز تعدد الزوجات اليوم وبعد اليوم. هذا الرأي قرره وكرره في عدة مواضع من كتبه[2]. وقد اعتمد في رأيه هذا على عدة استدلالات منها اعتباره أن قوله تعالى: ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾ هو إرشاد من الشارع إلى الاكتفاء

---

(١) التحرير والتنوير: ٢ ـ ٣٤٤.

(٢) النقد الذاتي: ٢٩١ إلى ٢٩٤ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ١٧٩ ـ ١٨٠ و ٢٤٠ ـ ٢٤١.

بواحدة عند الخوف من عدم العدل، قال «وهو على ما نرى أمر للأمة جمعاء ليستكملوا ما قصد إليه الشارع من إبطال التعدد مطلقا»[1] فهو إذن يرى أن إبطال التعدد يعزز رأيه هذا بما أصبح حاصلا من المفاسد والأشرار الناتجة عن التعدد، وهي مفاسد، وأضرار تلحق الأسرة كلها، بل تلحق المجتمع كله، بل تلحق الإسلام نفسه، ومن هنا لم ير من سبيل إلى اي حل وسط مع التعدد، كذلك الذي قال به محمد عبده. من منع التعدد في الحالات التي قضى فيها إلى الأضرار بالأولاد والأزواج، بل دعا إلى منع التعدد مطلقا، وبقوة القانون وسلطان الدولة.

وقبل مناقشة بعض مستندات الأستاذ في هذا الرأي، أشير إلى أني لا رغبة لي في الدفاع عن التعدد، لأن التعدد وعدمه ليس مشكلة إسلامية وليس مشكلة فقهية، بل هو مشكلة اجتماعية، وأعني بهذا الكلام أن الإسلام، أو الفقه الإسلامي لم يفرض على الناس التعدد ولم يطالبهم به ولم يفرض علينا الدعوة إليه ولا الدفاع عن لزومه، وإنما الإسلام أعطى للناس حلا، وفتح لهم مخرجا لمشكلة قد يقعون فيها بدرجة أو بأخرى، سواء بصفتهم الفردية أو بصفتهم المجتمعية، والإسلام حينما أعطى هذا الحل وفتح هذا المخرج من الأزمة، فإنه أحاطه بالتنبيهات والقيود، بالتشجيع والإغراء. وعلى هذا، فإذا جعلنا الناس على بال من هذه التنبيهات والقيود، وألزمناهم ما يلزمهم شرعا، فهم في حل من أمرهم، فإن اختاروا هذا الحل وتحملوا تكاليفه، لم يبق بعد ذلك إلا تحقيق ما فيه من مصالح فردية واجتماعية، ومن لم يفعل فلا حرج عليه ولا تثريب.

---

(١) مقاصد الشريعة: ٢٤١.

هذا عن موقف الأفراد والمجتمع، فهم بصفة عامة في حل وفي خيرة من أمرهم رجالا ونساء. فليس أمامهم أي مشكلة اسمها تعدد الزوجات.

أما موقف الفقيه والمشرع، وموقف المصلح والمفكر، فهو إما أن يتنصل من المسألة ويترك الحبل على الغارب، فيكون مقصرا مفرطا في واجبه، وإما أن يتحمل المسؤولية ويؤدي الأمانة، وحينئذ عليه أن يقدر مدى احتياج المجتمع إلى التعدد، ويرى ما يحله من مشاكل ويجلبه من مصالح ويدفعه من مفاسد، ويضعها بجانب ما يترتب على التعدد من أضرار ومفاسد، ولا يصح له أن يسلط نظره - كما فعل علال الفاسي - على جانب واحد، حتى لا يبقى ظاهرا أمامه إلا هو.

ذلك أن للتعدد أضراره ومتاعبه قديما وحديثا، ولكن هذه الأضرار في الغالب الأعم أقل من المصالح التي يحققها والمضار التي يدفعها، كما أنها من الأضرار التي يمكن تلافيها أو تقليلها على الأقل،حتى تصبح ضئيلة أمام الكفة الأخرى. وتلافيها أو تقليلها، منه ما يكون بالتوعية والتربية، ومنه ما يكون بتشديد الإجراءات القانونية والقضائية الرادعة، وكل ذلك بالقسط الذي قامت به السماوات وأنزلت به الرسالات.

وقد قلت من قبل: ان التعدد ليس مشكلة، لأنه ببساطة لا يلزم به أحد رجلا أو امرأة. وللمرأة أن تشترط الفراق عند الزواج عليها. فإذا وقع الزواج كانت في حل من أمرها، وأما الرجل فأمره أوضح، ولكن الذي يمكن أن يكون مشكلة - فردية ومجتمعية - وهو منع التعدد أو عدم التمكين منه. وتقع هذه المشكلة في إحدى حالتين، وتزداد إذا اجتمعت الحالتان معا:

- **الحالة الأولى:** زيادة عدد النساء على عدد الرجال، وبقدر هذه الزيادة، بقدر ما تكبر المشكلة. وهذا أمر وارد في جميع العصور، ولم نسمع عن ضده أبدا.

- **الحالة الثانية:** أن يعرض عن الزاج عدد من الرجال راغبين أو مضطرين، بينما هذه الظاهرة (أي العزوف عن الزواج) لا توجد عند النساء. وهذه الحالة واقعة اليوم عندنا وعند غيرنا بشكل حاد ومتزايد...

وباختصار: فإن مسألة التعدد أو عدم التعدد هي مسألة حسابية قبل أن تكون مسألة اجتماعية، وقبل أن تكون مسألة فقهية. علينا أن نحصي الراغبين المستعدين للزواج من الرجال، والراغبات المستعدات للزواج من النساء، وحينئذ سنرى إن كانت هناك مشكلة وما حجمها؟ وما حلها؟ وبعبارة أخرى فإن المجتمع في هذه المسألة إذا كان عاديا سويا، أي أن رجاله ونساءه متساوون في عددهم، وفي إقبالهم على الزواج، فسيكون التعدد متعذرا من الناحية العملية، حتى وهو مباح تشريعيا. فإذا اختل هذا الوضع العادي بإحدى الحالتين المذكورتين، فلابد من أحد أمرين: إما التعدد، وإما بقاء عدد من الناس بدون زواج وتحمل نتائج ذلك، وفي هذا ما فيه من الأضرار والأخطار، الخاصة والعامة، وفي تقدير هذه الأضرار والأخطار، على الأفراد والمجتمع وعلى الأسر القائمة نفسها، على المدى القريب والمدى البعيد، في تقدير هذا كله يظهر مدى تعقل العقلاء وحمة الحكماء، ﴿أليس الله بأحكم الحاكمين﴾؟ - بلى.

الفصل الرابع

يوسف القرضاوي
فقيه المقاصد

مقاصد الشريعة تمثل مراد الله تعالى من خطابه وأمره ونهيه، والغاية التي من أجلها وضع أحكامه، كما تمثل منتهى مطلوبه من خلقه فيما كلفهم به. فمن أدركها فقد فهم عن الله ورسوله، ومن علمها فهو العالم حقا وهو الفقيه حقيقة.

وأستاذنا[1] العلامة الدكتور يوسف القرضاوي هو أحد فقهاء الإسلام المبرزين في مجال مقاصد الشريعة، تنظيرا وتحقيقا، وتنزيلا وتطبيقا. وحين أصفه بأنه (فقيه المقاصد)، فإني أستحضر كل المعاني الجليلة التي ذكرتها لمقاصد الشريعة وللعلم بمقاصد الشريعة، دون أن أحس بأدنى مبالغة أو تزيد فيما أقول.

وهو فقيه المقاصد باعتبار أن اجتهاداته وفتاويه الفقهية وعامة انتاجاته الفقهية، مؤسسة ومبنية على النظر المقاصدي ابتداء وانتهاء، حالا ومآلا.

وهو فقيه المقاصد باعتباره من أكثر الفقهاء تعليلا وتقصيدا للأحكام

---

(١) لم أتشرف بالدراسة النظامية على فضيلته، ولكني تتلمذت عليه من خلال كتبه ومقالاته ومحاضراته وبرامجه التلفزيونية، وبعض الجلسات معه.

الشرعية في جميع المجالات. وله في ذلك منطق ثابت لا يفتأ يقوله ويكرره ويدعو إليه، كما سنرى.

ولا أبالغ أيضا إذا قلت إن الميزة الأولى والأساسية لفقه القرضاي، هي رعاية المقاصد. وهيمنة الطابع المقاصدي عليه: فإذا كان القرضاوي من فقهاء اليسر والتيسير، فلأن التيسير ورفع الحرج مقصد كبير من مقاصد الشريعة. وإذا كان من دعاة ربط الجزئيات بالكليات، فإن جماع الكليات مرجعه إلى المقاصد العامة للشريعة. وإذا كان القرضاوي حريصا على اعتبار المآلات ورعاية الأولويات واتباع فقه الموازنات، فإن ذلك كله إنما هو تعبير عن النظر المقاصدي وإعمال للسلم المقاصدي بما فيه من ضروريات وحاجيات وتحسينيات ومكملات. وبما فيه من دين ونفس ونسل وعقل ومال.

وإذا كان القرضاوي شغوفا بفقه الواقع، كثير الالتفات إليه والاعتماد عليه، فلأنه بذلك يخدم الشرع ومقصوده في أن يكون نافذا بين الناس، منزلا على أدوائهم ومشاكلهم واحتياجاتهم بحكمة وبصيرة. ومن البصيرة إدراك الواقع والوقائع على حقيقتهما. ومن الحكمة وضع أحكام الشرع في مواضعها ومناطاتها، وبمقاديرها وكيفياتها.

وهذا لا يتأتى إلا بفقه كبير ودقيق للواقع.

المقاصد في فكر القرضاوي

لا يختلف العلامة القرضاوي عن جمهور العلماء، وعن علماء المقاصد خاصة، في نظرته إلى مقاصد الشريعة، في أسسها ومعانيها ومنزلتها وأقسامها... وحتى إضافاته وتدقيقاته، فإنها لا تخرج عن هذا الإطار المشترك، بل تكمله وتسير في ركابه. وهذا يؤكد ما كان قد ذهب إليه الشيخ العلامة محمد الطاهر ابن عاشور من أن مقاصد الشريعة تمثل قطعيات الشريعة

والأساس الموحّد لفقهها وفقهائها.[1]

ويعتبر القرضاوي «فقه مقاصد الشريعة» نوعا من «الفقه الحضاري» وأساساً من أسسه: «فإذا كان الفقه التقليدي يعنى بجزئيات الأحكام الفرعية وشكلياتها، فإن الفقه الحضاري يعنى بمقاصدها وكلياتها وأسرارها»[2] وفي نوع من التعريف لهذه المقاصد العامة يقول: «ونعني بها الحكم والأهداف الكلية التي من أجلها شرع الله الأحكام، وفرض الفرائض، وأحل الحلال، وحرم الحرام، وحد الحدود»[3].

وهو صاحب عناية زائدة بتحديد المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وبيانها بما لا نجده عند المتقدمين، ولو أن إضافاته لا تبعد عن بعض ما نجده عند محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي. وهذه نماذج من المقاصد العامة التي ذكرها، يقول: «فالعدل مقصد عام، بل هو ـ كما نص القرآن ـ مقصد الرسالات السماوية جميعا، قال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾ الحديد، ٢٥.

وتحقيق الكفاية والأمن مقصد عام، وهو ما امتن الله به على قريش، وأسس عليه أمرهم بعبادته سبحانه ﴿**فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾ قريش، ٣-٤.

---

(١) أنظر كتابه (أليس الصبح بقريب) ص ٢٠٤ ـ ط ٢ ـ ١٤٠٨ / ١٩٩٨، وكتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، بتحقيق محمدالطاهر الميساوي، ص ١٠٥ ـ ط ١ ـ البصائر للإنتاج الفني (؟؟) ـ ١٤١٨ / ١٩٩٨.

(٢) السنة مصدرا للمعرفة والحضارة ـ ص ٢٢٠ ـ ط ١ ـ ١٩٩٧/١١٧ ـ دار الشروق، القاهرة.

(٣) المرجع السابق.

وإشراك الناس فيما أفاء الله عليهم مقصد عام، ولذا علل القرآن توزيع الرسول للفيء على الفئات الضعيفة من اليتامى والمساكين وابن السبيل، قبل غيرهم، بقوله: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ الحشر، ٧.[١]

وفي مناسبة أخرى اعتبر القيم الخلقية الاجتماعية التي جاء بها الإسلام مقاصد عامة للشريعة الإسلامية: «ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتبارا أي اعتبار للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة.»[٢].

ثم ذكر من هذه المقاصد العامة: العدل أو القسط ـ الإخاء ـ التكافل ـ الحرية ـ الكرامة.

وبذلك يظهر ما تتسم به من تنوع وشمول؛ فهي مقاصد روحية أو دينية باعتبار أن أول ما تسعى الشريعة إلى حفظه وإقامته هو الدين بعقائده وعباداته.

وهي مقاصد أخلاقية، لقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٣]. ولأن الأخلاق لا تنفصل عن الدين وعن أركانه وعباداته.

وهي مقاصد إنسانية، لأنها تحفظ للإنسان كافة حرماته: دمه، وماله، وعرضه، وعقله، وكرامته، وحريته.

وهي مقاصد مستقبلية، لأنها لم تكتف برعاية الإنسان الحاضر، بل وجهت

---

(١) نفسه، ص ٢٣١.

(٢) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٧٥ ـ ط ١ ـ ١٤١١/١٩٩١ ـ مكتبة وهبة القاهرة.

(٣) رواه ابن سعد، والبخاري في الأدب المفرد، والحاكم، والبيهقي في الشعب، عن أبي هريرة، كما في صحيح الجامع الصغير (٢٣٤٩).

عنايتها إلى إنسان المستقبل، كما يتجلى ذلك مثلا في حفظ النسل الذي هو أحد الضروريات الخمس.»[1].

نظرة في الضروريات

الضروريات الخمس واردة عنده على نحو ما هو سائد عند سابقيه القدامى والمحدثين. وفي ترتيبها اختار ترتيب الغزالي»[2] ، وهو: الدين أولا، والنفس ثانيا، والعقل ثالثا، والنسل رابعا، والمال خامسا،[3] وهو الترتيب الأكثر شيوعا. على أن هناك ترتيبا آخر تبناه سيف الدين الآمدي يقدم فيه النسل على العقل،[4] باعتبار النسل كالنفس أصل حقيقي مستقل بنفسه، بينما العقل جزء من كل، فهو فرع في النسل مثلما هو فرع في النفس، وعلى كل فالمسألة لا يترتب عليها في التطبيق كبير أثر.

والشيخ القرضاوي يرى إضافة «العرض» إلى الضروريات الخمس ليكون سادسها، ويقول في ذلك: «وقد أضاف القرافي وغيره إلى هذه الخمسة عنصرا سادسا، وهو «حفظ العرض». والعرض بتعبيرنا هو الكرامة والسمعة. ولهذا حرمت الشريعة القذف بالزنى خاصة، كما شرعت التعزيز فيما عدا القذف.»

قال: «وهي إضافة صحيحة يجب اعتبارها. وقد جاء في الحديث الصحيح:

---

(١) السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، ص ٢٣٢.

(٢) انظر المستصفى ١/٢٨٧ ـ دار الفكر ـ د.ت.

(٣) انظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص ٣١١ ــ ٣١٢ ــ ط ١ ــ ١٤١٩/١٩٩٨ ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة.

(٤) انظر (الإحكام في اصول الأحكام)، ٤/٢٨٠ ـ ط ٢ ـ ١٩٨٣ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

كل المسلم على المسلم حرام، دمه وعرضه وماله» فقرن العرض بالدم وقدمه على المال»[1].

وكلام الشيخ الجليل فيه نظر من حيث أصله، من حيث الاستدلال عليه.

فاولا: الحديث رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه»[2] هكذا بتقديم المال على العرض. فلا أدري هل ساق الحديث من حفظه بعفوية، فخرج هذا المخرج، أم أن هناك رواية ما بهذا الترتيب؟

وثانيا: الترتيب في الحديث حتى لو صح على النحو الذي ذكره الشيخ الفاضل، ليس حجة فيما ذهب إليه، سواء من حيث وجود رواية أخرى، أو من حيث العطف بالواو الذي لا يفيد ضرورة الترتيب، كما هو معلوم في الأصول، أو من حيث ان الحديث لا يختص بذكر الضروريات بمعناها الاصطلاحي المعروف، وإنما يذكر حقوق المسلم وحرماته المصونة التي لا يجوز الاعتداء عليها. وقد تكون ـ بحسب الاصطلاح الطارئ ـ من قبيل الضروريات، وقد تكون من قبيل الحاجيات. وهنا اصل إلى بيت القصيد، وهو:

ثالثا: ان مصطلح الضروريات يراد به أمهات المصالح التي هي أسس الحياة الفردية والجماعية. وبدونها تتعرض الحياة للضرر البليغ والخلل الفظيع، إلى حد يهدد استمرارها وانتظامها. ولا يراد بها كل مصلحة مهمة وكل ما يجب صونه وحفظه، أو كل حرمة مرعية، أو كل مضرة منفية. ففي دائرة الحاجيات مجال واسع لكل هذا.

---

(١) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٦٠.

(٢) انظر صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب ـ بشرح النووي ١٦/١٢١ ـ دار الفكر ـ بيروت، د.ت.

والضروريات كما يتصورها أصحاب هذا الاصطلاح تستوعب أصول كافة المصالح المندرجة تحتها المتفرعة عنها، والمكملة لها والخادمة لها والمؤدية إليها...

وحفظ العرض إنما هو نوع من الترقي والتحضر والسمو في الحياة البشرية وعلاقتها الاجتماعية، وليس من أسس الحياة وضروراتها الدنيا التي لا فكاك عنها.

ولذلك فالرأي عندي هو ما ذهب إليه ابن عاشور حيث قال: «وأما عدّ العرض من الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي. والذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في (جمع الجوامع) على عده في الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة. ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وما في تفويته حد»[1].

وهناك مثل آخر يمكن الاستعانة به لمزيد من توضيح معنى الضروريات والفرق بينها وبين الحاجيات. وهو أيضا مما تطرق إليه الشيخ ابن عاشور. والمثال هو حفظ النسب. فقد عده بعضهم في الضروريات، إما تعبيرا عن «حفظ النسل»، حيث يذكر بدله، وإما أنهم يقصدون فعلا حفظ النسب في ذاته. «فإن أريد به حفظ الأنساب أي النسل من التعطيل فظاهر عده من الضروري، لأن النسل هو خلفة أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه...»

«وأما إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله.. فقد يقال إن عده من الضروريات غير واضح، إذ ليس بالأمة ضرورة إلى معرفة أن زيدا هو

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، بتحقيق الميساري، ص ٢١٤.

ابن عمرو، وانما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم.. فيكون حفظ النسب بهذا المعنى.. من قبيل الحاجي»[1].

وإذا كان الشيخان الجليلان .. ابن عاشور والقرضاوي . يختلفان في عدّ بعض الضروريات أو عدم عدها، فإنهما معا متفقان ورائدان في التنبيه على الضرورات الجماعية، إلى جانب الضرورات الفردية الأساسية التي ركز عليها المتقدمون.

يقول ابن عاشور: «غير أني رأيت الفقهاء لا يمثلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار. ونحن إذا تأملنا الرخصة فوجدناها ترجع إلى عروض المشقة والضرورة، صح لنا أن ننظر إلى عموم الرخصة وخصوصها، فقد وجدنا من الضرورات ضرورات عامة مطردة كانت سبب تشريع عام في أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع، مثل السلم والمغارسة والمساقاة. فهذه مشروعة باطراد، وكان ما تشتمل عليه من ضرار وتوقع ضياع المال مقتضيا منعها لولا أن حاجات الأمة داعية لها»[2].

وعلى غرار هذه المصالح الحاجية التي نزلت منزلة الضرورات «لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة»[3] ـ فإن هناك ضرورات عامة طارئة مؤقتة يجب اعتبارها ومراعاتها «ولاشك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة...»[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٢) نفسه، ص ٢٧٢.

(٣) نفسه، ص ٢٧٤.

(٤) نفسه، ص ٢٧٣.

والقرضاوي أيضا يلتفت إلى المصالح والمقاصد ذات البعد الجماعي وإلى ضرورات الأمة والجماعة، فهو يسجل «أنه قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباههم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة... ومهما يكن لهم من عذر، فلابد أن نؤكد أن شريعة الإسلام تهتم بالمجتمع كما تهتم بالفرد، وهي تقيم توازنا بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية في غير طغيان ولا إخسار»[١].

كما نجده يتحدث عن «ضرورات الجماعة وسلامة كيانها»[٢] مثل الضرورات الخاصة بظروف الحرب، من توظيف الأموال اللازمة على الأفراد، ومن تضحية بالأرواح، ومن فكاك لأسرى المسلمين بأي ثمن كان، ولو استغرق كل أموال المسلمين كما ذهب إلى ذلك الإمام مالك...[٣].

كيف تعرف مقاصد الشرع؟

لم يفرد القرضاوي هذه المسألة بكلام خاص، ولكن له عبارات عابرة تلخص نظره إلى المسألة وأهميتها، وقفت منها على فقرتين صغيرتين في كتابين مختلفين، إلا أن الطريف أنهما في صفحتين تحملان رقما واحدا.

يقول في الفقرة الأولى: «فلابد للعالم من تحري معرفة مقصود الله تعالى من شرعه، وإنما تعرف مقاصد الشريعة باستقراء الأحكام المتنوعة، وتتبع النصوص المتعددة، وتعليلاتها المختلفة، التي يفيد مجموعها يقينا بمقصد الشريعة»[٤].

---

(١) مدخل، ص ٧٤.

(٢) السابق، ص ١٩٧

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٩٧ ـ ١٩٩.

(٤) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص ٢٣١.

ويقول في الفقرة الأخرى: «ومن هذه المقاصد ما نص عليه القرآن والسنة صراحة، بأدوات التعليل المعروفة. ومنها ما عرف باستقراء الأحكام الجزئية»[1].

وهذه الكلمات الموجزة قد أحالت على أهم المسالك المنهجية للكشف عن مقاصد الشريعة، وهما: التعليل والاستقراء. وفي ذلك على الاقل تنبيه للخائضين فيما ليس لهم به علم على أن تقصيد الشريعة ونسبة المقاصد إليها، له طرقه ومسالكه وقواعده وضوابطه، وأنه «ليس لأحد أن يدعي على الشريعة مقاصد كلية لم تدل عليها الأدلة الجزئية»[2].

الاجتهاد والمقاصد

سار الدكتور القرضاوي على نهج الإمام الشاطبي في اعتبار العلم بمقاصد الشريعة شرطا من شروط الاجتهاد، بل من أهمها وأعلاها منزلة. يقول حفظه الله: «ومن الشرائط المهمة ما نبه عليه الإمام أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته، وهو العلم بمقاصد الشريعة التي لأجلها أنزل الله الكتاب، وبعث الرسول، وفصل الأحكام...». إلى أن يقول: «لهذا كان العلم بمقاصد الشريعة في غاية الأهمية حتى لا يغلط عليها الغالطون ويجروا وراء الأحكام الجزئية مهملين المقاصد الكلية، فيخلطون ويخبطون»[3].

وهذا شبيه بما قاله الشاطبي من أن أسباب الابتداع في الدين «راجعة في

---

(١) السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، ص ٢٣١.

(٢) السياسة الشرعية، ص ٢٣١.

(٣) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ٤٣ - ٤٤.

التحصيل إلى وجه واحد، هو الجهل بمقاصد الشريعة»[١]. وقال أيضا: «من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها»[٢].

ومن هنا أيضا نجد فقيهنا المعاصر يؤكد «أن معرفة المقاصد والعلل للأحكام الشرعية ضرورة لابد منها لمن يريد أن يدرس الشريعة، ويتعرف على حقيقة مواقفها وأسرارها. ولابد له من إطالة الدراسة والتأمل في ذلك قبل أن يثبت أو ينفي أن للشريعة مقصدا أو حكمة في هذا الحكم أو ذاك، وإلا وقع في الخطأ المؤكد...»[٣].

وفي كتابه الفذ (فقه الزكاة) حدد الأصول الأربعة المعتمدة لديه، فكان منها «اعتبار المقاصد والمصالح»[٤].

وكان من آثار هذا الأصل تلك الاجتهادات النيرة التي اشتهر بها في مجال الزكاة وغيره، فباعتبار المقاصد والمصالح، وجد الطريق لائحة واضحة إلى توسيع وعاء الأموال الزكوية فدخلت فيها أموال ضخمة أصبحت تمثل الغنى الحقيقي أو الغنى المفرط في زماننا، ولكن عددا من إخواننا الفقهاء الجامدين لا يجدونها مذكورة في النصوص والمتون التي بين أيديهم، فقالوا: لم يرد فيها شيء، فلا زكاة فيها. ولكن النظر المقاصدي المصلحي، والنظر الشامل في النصوص عامها وخاصها يجعلانها يقينا أموالا زكوية بلا ريب ولا تردد. وهو الاتجاه الذي تزعمه في عصرنا فقيه عصرنا الدكتور القرضاوي.

---

(١) الاعتصام ١٨٢/٢ ـ مكتبة الرياض الحديثة ـ د. ت.

(٢) السابق، ١٧٥/٢.

(٣) مدخل، ص ٨٢.

(٤) فقه الزكاة ٣٠/١ ـ ط ٨ ـ ١٤٠٥/١٩٨٥ ـ دار القلم ـ الكويت.

وبالمقاصد رجح عددا من الاجتهادات على غيرها، كما يوضح ذلك بقوله: «إن اعتبار المصالح والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية هو الذي جعلنا نرجع ما أفتى به كثير من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا زكاة في حلي النساء، لأن مقصد الشريعة في الزكاة ـ كما فهموها من الأموال التي أخذ منها رسول الله الزكاة في عصره ـ أن تفرض في المال النامي أو الذي من شأنه أن ينمو...

ورعاية العدل الذي بنيت عليه الشريعة هو الذي جعلنا نرجح قول التابعي الجليل الإمام عطاء بن رباح في رفع نفقة الزرع من جملة المحصول ثم تزكية الباقي، وجعلنا نختار أن يزكي المستأجر الزرع الخارج بعد طرح النفقات، ومنها أجرة الأرض، وأن يزكي مالك الأرض الأجرة التي يقبضها بمجرد قبضها ويخرج منها العشر أو نصفه، لأنها بدل عما يستحقه من الخارج لو زارع عليها...»[1].

وبمنطلق الترجيح المقاصدي يقول مبينا منهجه في فتاويه المعاصرة «وتبنيت رأي شيخ الإسلام ابن تيمية وتلاميذه في أمر الطلاق، لأني وجدته يعبر عن روح الإسلام ومقاصد الشريعة...»[2].

والقرضاوي، كغيره من فقهاء المقاصد الراسخين، يعتمد في ترجيحاته السلم المقاصدي المعروف الذي يرتب المصالح والمقاصد في مراتب ثلاث: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. حيث ان الضروريات تتعلق بها الأحكام المؤكدة المشددة والعقوبات المغلظة دنيويا وأخرويا. بينما الحاجيات تستوعب

---

(١) السابق، ص ٣٤.

(٢) فتاوي معاصرة ١/ ١٤ ـ ط ٢ ـ ١٤٠٨/ ١٩٨٧ ـ دار القلم ـ الكويت.

أحكام الوجوب والتحريم غير المغلظة. وأما التحسينيات، فالغالب أن الأحكام المخصصة لها هي الندب والكراهة والاستحباب وما شاكل هذه الأصناف. وعلى هذا الأساس ينظر مثلا إلى الأوامر والنواهي المتعلقة بتميز المسلم في مظهره عن أهل الكفر والشرك، ومن ذلك مسألة إعفاء اللحية أو حلقها، يقول: «إن الأمر بالمخالفة في هذه الأمور المتعلقة بمظهر المسلم، لا يبلغ أن يكون من ضروريات الدين ولا من حاجياته، إنما هو من التحسينيات والمكملات، التي بها تكتمل شخصية الإنسان المسلم والمجتمع المسلم. لهذا قلنا هنا بسنية إعفاء اللحية وكراهية حلقها، ولم نقل بوجوب الإعفاء، ولا بتحريم الحلق، كما هو الرأي السائد عند كثيرين»[1].

وترسيخا لمنهج الاجتهاد المقاصدي يجد نفسه من حين لآخر ملزما بانتقاد الاتجاه الآخر في النظر إلى الشريعة وفهم احكامها، وهو الاتجاه الظاهري، وهو اتجاه ليس منحصرا في المذهب الظاهري المعروف لدى داود الظاهري وابن حزم الظاهري، ومن تبعهما قبل أن ينقرض ويختفي، بل يوجد هذا الاتجاه الذي ينزع إلى التمسك بظواهر النصوص وظواهر الأحكام، ويعرض عن مرامي الخطاب ومقاصد الأحكام، يوجد هذا الاتجاه عند عدد من الفقهاء من مختلف المذاهب وممن ليس لهم مذاهب قديما وحديثا. إلا أنه يتفاوت في درجته ومداه من فقيه لآخر. وأكثر ما يتمثل ذلك اليوم عند بعض الدعاة والمفتين من التيار «السلفي».

هؤلاء المفتون ذوو النزعة الظاهرية يسميهم القرضاوي «الظاهرية الجدد»، ويضعهم عادة في مقابل «المعطلة الجدد» الذين يسرفون في دعاوي المصلحة...

---

(١) مدخل، ص ٨٦.

وهؤلاء سأعود إليهم ضمن الحديث عن النص والمصلحة في اجتهاد القرضاوي.

أما الظاهرية الجدد، فهم الذين «اشتغلوا بالحديث، ولم يتمرسوا بالفقه وأصوله، ولم يطلعوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط، ولا يكادون يهتمون بمقاصد الشريعة وعلل الأحكام ورعاية المصالح...»[1].

ويتحدث عنهم في موضع آخر من كتبه فيقول: «وفي عصرنا رأينا وسمعنا من تقمصوا شخصية ابن حزم، وأغفلوا النظر إلى مقاصد الشريعة، ورفضوا ربط الأحكام بالحكم والمصالح... وحملوا الشريعة ما لا تحتمله بضيق أفهامهم وسعة أوهامهم»[2].

وليس القرضاوي أول من عاب الظاهرية وانتقد منهجهم وطريقتهم. فمن قديم عد العلماء النزعة الظاهرية بدعة ظهرت بعد المائة الثانية...، وهذا إمام الحرمين ينقل عن الباقلاني أن الظاهرية ليسوا معدودين من علماء الشريعة ولذلك لا يعتد بخلافهم ولا ينخرق الإجماع بخروجهم منه[3].

وممن يحملون بشدة على النزعة الظاهرية القاضي أبو بكر بن العربي الذي يقول «فإن في اتباع الظاهر على وجهه هدم الشريعة، حسبما بيناه في غير ما موضع»[4]. ويبلغ به الاستياء إلى حد القول: «فنعوذ بالله من الأخذ بالظاهر المطلق في الشريعة»[5].

---

(١) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص ٨٨ ـ دار التوزيع والنشر الإسلامية ـ ١٤١٤/١٩٩٤.

(٢) السياسة الشرعية، ص ٢٢٩.

(٣) البرهان، ٢/٥١٥ ـ بتحقيق عبدالعظيم الديب ـ ط ٢ ـ ١٤٠٠ ـ دار الأنصار ـ القاهرة.

(٤) أحكام القرآن، ١/٢٩ طبعة دار الفكر ـ بيروت ـ د.ت.

(٥) المرجع السابق، ٢/٢٣١.

يمتاز فقه القرضاوي بغزارة التعليل وقوته وتماسكه، ويرجع ذلك كله إلى أسباب عديدة في مقدمتها إيمانه الشديد بمقاصدية الشريعة وأسسها ومراميها المصلحية. وهو كثير الإيراد والترديد لعبارة ابن القيم الشهيرة الأثيرة: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها...» ثم يعلق: «وهذا الكلام ينبغي أن نعض عليه بالنواجذ، وأن نواجه به الجامدين الذين يتمسحون بابن القيم وشيخه ابن تيمية، ولكنهم لم يحملوا عنهما هذه الروح، وهذه البصيرة...»[1].

فالقرضاوي على هذا الأساس يقف مع القائلين بأن الأصل في عموم أحكام الشريعة هو التعليل. وان التعبد الذي لا تفهم له علة ولا حكمة إنما هو الاستثناء. ان هذا الاستثناء أكثر ما يوجد في تفاصيل العبادات وجزئياتها، كما يوجد فيما يسمى بالمقدرات، وهي الأحكام المشتملة على مقادير عددية، كالمدد والآجال الزمنية في عدد النساء، وكالأعداد المقدرة في الجلد، والأعداد المحددة في الكفارات.

وهو يميل إلى قول القائلين بأن الأصل في هذه الأمور (العبادات والمقدرات) هو الوقوف مع التعبد وعدم التعليل. وهذا قول ردده ودافع عنه مرارا الإمام الشاطبي، وخاصة فيما يتعلق بالعبادات. وهو ما يستنتج من فقه الإمام مالك. وهو كذلك قول نجم الدين الطوفي. والحقيقة انه قول يتردد عند أكثر الفقهاء من مختلف المذاهب. ومع ذلك فهو يحتاج إلى تمحيص ومراجعة.

---

(١) السياسة الشرعية، ص ٢٢٢.

فـأولا: كثير ممن يقولون بأن الأصل في العبادات والمقدرات التعبد دون التعليل، يقولون بأن الأصل في الشريعة ـ عامة ـ هو التعليل. وهذا الأصل العام في الشريعة يسري على كل أجزائها. والأدلة التي يستدل بها على علية الشريعة وعلى حكمتها وعلى مصلحيتها تبقى منطبقة على أحكام العبادات والمقدارت، كما على أحكام المعاملات والعادات.

وثانيـا: إذا كانوا يقولون بصفة خاصة ومؤكدة: إن الأصل في المعاملات والعادات هو التعليل، وهو الالتفات إلى المصالح، فإن المقدرات في أكثرها تتعلق بالمعاملات والعادات، فلماذا ألحقت بمجال آخر وأصبح الأصل فيها هو عدم التعليل، أو أصبح حكمها الوحيد هو عدم التعليل؟

وثالثـا: فالجميع يسلم أن العبادات نفسها، أصولُها معللة تعليلا إجماليا بنصوص القرآن والسنة[1]، وهذا يعطي استنتاجا عاما جازما بأن الأصل فيها هو التعليل وأن عدمه هو الاستثناء الذي لا يقال به إلا عند العجز. على أن يقال به صفة مؤقتة، لأن البحث والنظر لا يتوقفان، ولأن الأيام كشافة.

وهكذا وبدل أن نخالف نصوص القرآن والسنة ونقول: إن الأصل في تفاصيل العبادات هو عدم التعليل، وبدل أن نقول: إن تفاصيل العبادات وجزئياتها غير معللة ولا مدخل فيها للعقل والتعقل، ثم نلف ونعود لنقول: إن تفاصيل العبادات، من مقادير وهيئات وشروط وصفات، تتمثل فيها العبودية لله، والخضوع له وتقواه، وابتغاء ثوابه ورضاه... بدل هذا التعليل الملتوي الذي يجمع بين النفي والإثبات، لنقل منذ البداية: إن الأصل في الشريعة كلها أنها معللة، وإن تفاصيلها تابعة لها ونابعة منها، وما كان علة وحكمة في الأصل فهو

---

(١) انظر المرجع السابق مثلا، ص ٢٧٦.

بعينه علة وحكمة في الفرع. وما يسري على الكل يسري على الجزء. هذا هو الأصل المتين والحق المبين. وحينما نأتي إلى تفاصيل كل عبادة نستصحب ونطرد العلة الأصلية والحكمة الإجمالية، ونبحث عن وجوه انطباقها وتحققها في التفاصيل والجزئيات، مع ما قد يختص به الحكم الجزئي من حكم إضافية غير الحكمة الإجمالية المطردة في الشريعة كلها، أو في العبادات عامة، أو في تلك العبادة خاصة.

فمثلا من المقاصد العامة المطردة في الشريعة كلها، مقصد ضبط المكلفين في واجباتهم وتصرفاتهم وعلاقاتهم، حتى لا يبقوا حائرين مترددين، أو متخالفين متشاكسين، أو مفْرطين أو مفَرطين، أو تائهين متخبطين.

وشأن الأحكام التفصيلية ـ الشرعية أو القانونية أو العُرفية ـ أن تخرج الناس من كل هذه الإشكالات والآفات، وتضعهم أمام تقنينات وترتيبات محددة منضبطة ضابطة. فإذا عرفنا الصلاة وأهميتها ووجوبها ومقاصدها مثلا، فكيف أصلي، وكم أصلي؟ هنا يبدأ شيء اسمه الضبط والحسم: تصلي بركوع وسجود. وكيف يكون الركوع والسجود؟ ... وهكذا تتوالى الاستشكالات العلمية والتنظيمية فيتوالى الضبط والتحديد والحسم. فهذا مقصد حاضر مطرد في كل التفاصيل التشريعية. يبقى لماذا يقع الحسم والضبط والتحديد على هذا الوجه دون سواه؟ وبهذا الشكل دون غيره؟ وبهذا المقدار دون الآخر؟ هذه قضية أخرى ومستوى آخر.

وحتى في التشريعات القانونية والترتيبات العرفية التي ليس فيها تعبد، يرد هذا التساؤل. فلماذا العقاب بستين يوما سجنا وليس بأكثر ولا أقل؟ وما الفرق بين ستين وواحد وستين يوما؟. ولم الاعتقال الاحتياطي حدد مثلا في بلد بثمان وأربعين ساعة، وفي آخر باثنتين وسبعين؟ لماذا لا يكون خمسين أو سبعين؟ أو

أقل أو أكثر؟ ولماذا كان الضوء الأحمر يعني الوقوف وعدم المرور، والضوء الأخر عكس ذلك؟ وما بال الألوان الأخرى لا تأذن ولا تمنع؟ ولماذا جعلوا الساعة ستين دقيقة وليس مائة ليسهل الحساب والقسمة...؟ ولماذا تكون الغرامة مائة دينار ولا تكون مائة وعشرة، أو مائة إلا عشرة؟ ولماذا عدد ساعات العمل هو كذا، والدخول في كذا والخروج في كذا؟ ماذا يقع لو زدنا أو نقصنا، أو قدمنا أو أخرنا؟ فلماذا هذا التحجير بالضبط؟

هذه أسئلة شبيهة بتلك التي ساقها فضيلة الشيخ في شأن بعض العبادات والمقادير في أحكام الشريعة، عن عدد الركعات واختلافها باختلاف الصلوات، وعن الجهر والسر، وعن الطواف والسعي والوقوف بعرفة ورمي الجمرات...[1]. كما يتساءل عن مقادير الجلد في الحدود: «لماذا جعل هذا مائة، وذلك ثمانين؟ لماذا لم يكن هذا ثمانين وذاك ستين؟ أو هذا مائة وعشرين وهذا مائة؟ ستظل الأسئلة تلاحقنا ولن نجد لها جوابا مقنعا»[2].

هذه تساؤلات أو استشكالات عادة ما يؤتى بها للتدليل على أن أحكام العبادات قائمة على التعبد وامتناع التعليل. مع أنها في شكلها ومضمونها وفي مدى الحاجة إليها، لا تختلف عن تلك الموجودة في حياة الناس باختيارهم وتعارفهم إلا من حيث أن تكون هذه أكثر حكمة ومعقولية وعدلا، لصدورها عن أحكم الحاكمين وأعدلهم وأرحمهم سبحانه. وهي معقولية قابلة للإدراك والتمييز بدرجة أو بأخرى، مع أن المعقولية حاصلة وثابتة تبعا للمقاصد العامة للعبادات وتبعا للمقاصد الأصلية لكل عبادة، وبمقتضى مقصد ضبط العباد في

---

(١) السابق، ص ٢٧٧.

(٢) نفسه، ص ٢٧٥.

تكاليفهم وتصرفاتهم. على أن صيغ الضبط وأشكاله الممكنة غالبا ما تكون متعددة وكثيرة، وبما أنها غير منحصرة، ويكون بعضها مقاربا أو شبيها أو مساويا للأمر الآخر. فإذا اعتمد أحدها لكونه مناسبا. أو لكونه أنسب من غيره، أو لأي مرجح معتبر من المرجحات، وكان الاعتماد ممن له الشأن والحق في ذلك فقد حصل المقصود. وهذا منتهى الحكمة والمعقولية.

التعليل الفقهي عند القرضاوي

على أن شيخنا حفظه الله وبارك في علمه، من المبرزين المتفننين في تعليل الأحكام الفقهية في جميع المجالات التشريعية، بما فيها العبادات جملة وتفصيلا. وله في ذلك رأي معروف يبينه ويدافع عنه في كل مناسبة، وقد بسطه في مقدمة فتاويه المعاصرة، فذكر أن منهجه في فقهه وفتاويه «ذكر الحكم مقرونا بحكمته وعلته، مربوطا بالفلسفة العامة للإسلام. وهذا ما التزمته في فتاواي وكتاباتي بصفة عامة. وذلك لأمرين:

الأول: أن هذه هي طريقة القرآن والسنة...

الثاني: أن الشاكين والمشككين في عصرنا كثيرون، ولم يعد أغلب الناس يقبلون الحكم دون أن يعرفوا مأخذه ومغزاه، ويعوا حكمته وهدفه، وخاصة فيما لم يكن من التعبدات المحضة.

ولابد أن نعرف طبيعة عصرنا، وطبيعة الناس فيه، ونزيل الحرج من صدورهم ببيان حكمة الله فيما شرع، وبذلك يتقبلون الحكم راضين منشرحين. فمن كان مرتابا ذهب ريبه، ومن كان مؤمنا ازداد إيمانا»[١].

---

(١) فتاوي معاصرة ١/١٦-١٧.

وهذا ما كان أعلنه والتزم به من قبل، وذلك في (فقه الزكاة) بقوله: «لم أكتف ببيان الحكم الشرعي مجردا في كل مسألة بل عنيت بتفسير الحكمة من وراء تشريعه، والسر فيما أوجبه الشارع، أو استحبه، أو نهى عنه أو أذن فيه. وهذا اقتداء بالشارع نفسه الذي عني بتعليل الأحكام...

وإذا كان بيان الحكمة من التشريع أمرا محمودا على كل حال، فهو في عصرنا أمر لازم، لغلبة الأفكار الفاسدة، والتيارات المضللة، الوافدة من الشرق والغرب...»(1).

وهذا رأي لا تخفى وجاهته وقوة منطقه وعظيم فائدته، ولو أن بعض العلماء الآخرين يتحفظون على هذا الاتجاه، الذي قد يدفع الناس إلى سوء الفهم وسوء التنزيل بدعوى أنهم متبعون لحكمة التشريع ومقاصده. وأعني هنا خاصة رأي العلامة ابن عاشور الذي يقول: «وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم. فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله. ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلقنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد...»(2).

قضية النص والمصلحة

هذه القضية أبدأ فيها الشيخ وأعاد، وأفاد فيها وأجاد، والذي دعاه إلى

---

(1) فقه الزكاة ١/٢١.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، بتحقيق الميساوي، ص ١٢٢.

ذلك واقعيته ورساليته، فهو أبدا يكافح وينافح شاهرا لسانه وقلمه دفاعا عن الشريعة وأحكامها، وعن الإسلام وقضاياه.

وقد وجد اليوم ناس كثيرون - كتاب ومفكرون، وحكام وسياسيون - يتكلمون في موضوع المصلحة، فيفهمونها كما يريدون، ويحللون بها ويحرمون، ويغيرون وينسخون.

فكان لابد لأهل العلم والفقه أن يتقدموا ويتكلموا، ويبينوا للناس حقيقة المصلحة التي جاءت الشريعة بجلبها، ومكانتها ومكوناتها، ومراتبها وأولوياتها. وقضية مثل هذه لا يمكن أن يغيب عنها أو يقصر فيها فقيه المقاصد، وخبير المصالح والمفاسد، العلامة يوسف القرضاوي.

ولا أريد أن أطيل في عرض ما كتبه في موضوع المصلحة عموما، ولكني أركز خاصة على بعض بياناته التصحيحية في الرد على المسرفين في دعاوي المصلحة وأدعياء تعارض النص والمصلحة ودعاة تقديم مصلحتهم تلك على النص، وهم الذين يسميهم بالطوفية الجدد، والمعطلة الجدد، لأنهم يعطلون النصوص والأحكام الثابتة باسم ما يعتبرونه مصلحة.

والقرضاوي يثبت ويؤكد أن الشريعة مصلحة كلها، وأن المصلحة هي مقصود الشريعة، وأن وراء كل حكم من أحكامها مصلحة هي مقصود ذلك الحكم... إلى آخر هذه المسلمات البدهية عند جمهور علماء الشريعة. ولكن ما معنى المصلحة؟ وما مكوناتها ومشمولاتها في مفهوم الشرع؟

مفهوم المصلحة

عمل القرضاوي على توضيح مفهوم المصلحة من خلال نقده لبعض المصلحيين القاصرين في فهمهم وتصورهم للمصلحة. يقول: «غير أن عقول

بعض الناس تقصر عن فهم المصلحة، فيتصورنها جزئية، فردية، محلية، مادية دنيوية»[1].

ومقابل هذا التصور القصير الضيق للمصالح، يقدم المضمون الشرعي الواسع الأفق، البعيد المدى للمصالح. «فالشرع ينظر إلى المصالح نظرة شمولية: جزئية وكلية، فردية وجماعية، محلية وعالمية، مادية ومعنوية، آنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية»[2].

ويتضح هذا الإجمال من خلال نص آخر له يؤكد فيه المفهوم الشمولي للمصلحة الشرعية: «فهي ليست المصلحة الدنيوية فحسب، كما يدعي خصوم الدين، ولا المصلحة المادية فقط، كما يريد أعداء الروحية، ولا المصلحة الفردية وحدها، كما ينادي عشاق الوجودية وأنصار الرأسمالية، ولا مصلحة الجماعة أو البروليتاريا كما يدعو إلى ذلك أتباع الماركسية والمذاهب الجماعية، ولا المصلحة الإقليمية العنصرية كما ينادي بذلك دعاة العصبية، ولا المصلحة الآنية للجيل الحاضر وحده، كما تتصور بعض النظرات السطحية. إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وراعتها في عامة أحكامها، هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر، ومصلحة الأجيال المستقبلة. والموازنة بالقسط بين هذه المصالح المتقابلة المتضاربة في كثير من الأحيان لا ينهض بها علم بشر، وحكمة بشر، وقدرة بشر»[3]. إلى أن يقول: «والمقصود هنا: أن الشريعة ترعى مصالح

---

(١) السياسة الشرعية،، ص ٢٥٥.

(٢) السابق نفسه.

(٣) مدخل، ص ٦٢.

المكلفين بهذا الشمول المتوازن، أو بهذا التوازن الشامل. فمن أراد أن يفهم المصلحة في الشريعة فليفهمها في ضوء هذا التصور»[1].

وبما أن كثيرا من الناس يتمسكون ببعض المصالح ويتحمسون لها ـ وهي فعلا مصالح إذا جردت ـ لكنهم يغفلون عما يلازمها أو عما وراءها من مفاسد يجب أخذها بعين الاعتبار، فإن القرضاوي يؤكد أن «درء المفاسد لازم لرعاية المصالح»[2].

ولذلك لا يعتبر جالبا للمصلحة ولا راعيا لها من يحقق منفعة وفي طياتها أو بعدها مفسدة أو مفاسد أقوى منها وأثقل في ميزان النظر الواسع الصحيح. «والبشر إذا تركوا لتقدير مصالحهم وحدهم، دون اهتداء بوحي الله، فلا غرو أن يضلوا الطريق، ويضخموا بعض المصالح على حساب أخرى أعظم منها وأبقى، أو يقدروا بعض المصالح غافلين عما تعقبه من مفاسد تفوقها وتعفي على أثرها. بل كثيرا ما اعتبروا بعض المفاسد الكبيرة مصالح، لأن فيها تحقيق شهوة عارضة لهم أو إشباع لذة عاجلة في حياتهم.

وقد رأينا في عصرنا من أباحوا الزنا وحمته قوانينهم وتقاليدهم، ورأينا من أباحوا الشذوذ الجنسي وأجازوا للرجل أن يتزوج الرجل، وللمرأة أن تتزوج المرأة... ورأينا من أباحوا الخمر والمسكرات، وحموا صناعتها وتجارتها برغم ما يعلمون من أضرارها المادية والمعنوية على الفرد والأسرة والمجتمع»[3].

ومن هذا الباب قضية الربا التي أبلى فيها الشيخ الجليل بلاء حسنا.

---

(١) نفسه، ص ٦٥.

(٢) نفسه.

(٣) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص ٧٣.

فكثير من المسلمين، من المثقفين ومن السياسيين، يرون أن في المعاملات الربوية من المصالح ما لا يسعنا تركه، وفي تركها من الأضرار ما لا يسعنا حمله، وأنه لابد من إباحة الربا الذي اصبح ضرورة من ضرورات العصر وسمة أساسية في الحياة الاقتصادية المعاصرة. «فقد زعموا أن الاقتصاد عصب الحياة، والبنوك عصب الاقتصاد، والفوائد الربوية عصب البنوك. وهذا يوجب علينا أن نجتهد في تسويغ الفوائد بطريقة أو بأخرى...»[١].

وقد دافع واستمات في الدفاع عن حكم الشريعة القاطع بتحريم الربا، ليس فحسب من خلال الأدلة المتواترة على التحريم، وليس فحسب بتفنيد الاستدلالات والتأويلات التي لجأ إليها بعض الفقهاء الربويين، ولكنه كافح ونافح بمنطق المصلحة والمفسدة نفسه، وبمنطق الاقتصاد والاقتصاديين المتحررين النزهاء إلى «أن الفوائد الربوية وراء كثير من الأزمات التي يعانيها العالم، وأن الاقتصاد العالمي لن يكون بخير حتى تكون الفائدة (صفرا)، أي تلغى الفائدة نهائيا»[٢].

إن الربا «كما قال أحد الاقتصاديين هو (إيدز) الحياة الاقتصادية، الذي يفقدها المناعة ويهددها بالهلاك والدمار»[٣].

وعلى العموم، فإن فقيهنا يؤكد موقفه مطمئنا، عن علم وخبرة ودراية وتمرس: «إن المصلحة المصادمة للنصوص، لا تكون ـ عند التأمل العميق، والتحليل الدقيق ـ مصلحة حقيقية، بل هي مصلحة موهومة، زينها لصاحبها

---

(١) السابق، ص ٧١.

(٢) فوائد البنوك هي الربا الحرام، ص ٣٦ ـ ط ٣ ـ ١٤١٨/١٩٩٨ ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت.

(٣) السابق، ص ٣٧.

القصور، أو الغفلة، أو الهوى، أو التقليد للآخرين»[1].

وعن هؤلاء الآخرين وأتباعهم ومقلديهم من أبناء المسلمين الذين يرون كل ما عند الغرب مصلحة وصوابا وتقدما يقول: «إنما هي أوهام تخيلوها مصالح، بحكم تأثرهم بالغرب، وعبوديتهم الفكرية له. ولولا أن الغرب نهج ذلك النهج، ما قالوا ما قالوه، ولا خطر ببالهم أن يقولوه. ولو غير الغرب موقفه من بعض هذه القضايا لرأيت هؤلاء أسرع ما يكونون إلى تغيير موقفهم. فإنما يتبعون سننه ـ فكرا وعملا ـ شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه، كما أنبأ المعصوم صلى الله عليه وسلم»[2].

---

(١) الاجتهادات المعاصرة، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) السياسة الشرعية، ص ٢٦٦.

المصادر والمراجع

١ـ مفتاح دار السعادة، ومنشور ولاية العلم والإرادة، لابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ د. ت.

٢ـ كتاب القبس، في شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي، تحقيق: محمد عبدالله ولد كريدار الغرب الإسلامي ـ ١٩٩٢.

٣ـ الإعلام بمناقب الإسلام، لأبي الحسن العامري، تحقيق: أحمد عبدالحميد غراب ـ دار الكاتب العربي ـ القاهرة ـ ١٣٨٧/١٩٦٧.

٤ـ الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي ، لمحمد عبدو. رسالة ماجستير، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

٥ـ كتاب إثبات العلل، للترمذي الحكيم، تحقيق: خالد زهري. نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

٦ـ الصلاة ومقاصدها، للترمذي الحكيم، تحقيق: حسني نصر زيدان، مطابع دار الكتاب العربي بمصر ـ ١٩٦٥.

٧ـ علل الشرائع، للشيخ الصدوق، ابن بابويه القمي ـ دار البلاغة ـ بيروت ـ د.ت.

٨ـ البرهان، لإمام الحرمين، عبدالملك الجويني، تحقيق: عبدالعظيم الديب ـ دار الوفاء ـ مصر ١٤١٢/١٩٩٢.

٩ـ المصطلح الأصولي عند الشاطبي، لفريد الأنصاري، أطروحة دكتوراه، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية ـ المغرب.

١٠ـ غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، لإمام الحرمين، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبدالمنعم أحمد ـ دار الدعوة ـ مصر ـ ١٩٧٩.

١١ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي ـ مطبعة الإرشاد ـ بغداد ـ ١٣٩٠/١٩٧١.

١٢ـ فقه إمام الحرمين: خصائصه ـ أثره ـ منزلته، لعبدالعظيم الديب ـ دار الوفاء ـ مصر ـ ١٤٠٩/١٩٨٨.

١٣ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني، دار الأمان، الرباط ـ ١٤١١/١٩٩٠.

١٤ـ الفكر الإصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، لعبدالمجيد الصغير، دار المنتخب العربي ـ بيروت ـ ١٤١٥/١٩٩٥.

١٥ـ إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي ـ دار الكتب العلمية ـ د. ت ـ بيروت.

١٦ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار الأسدآبادي، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي ـ مطبعة دار الكتب المصرة. ١٣٨٢/١٩٦٢.

١٧ـ العقوبة المالية في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في المغرب، لعبدالخالق أحمدو، أطروحة دكتوراه بدار الحديث الحسنية بالرباط.

١٨ـ مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام، في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام، زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام، لأبي العباس أحمد الشماع الهنتاتي، محقق وملحق بالمرجع السابق.

١٩ـ الذخيرة، لشهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد حجي ـ دار الغرب الإسلامي ـ ١٩٩٤.

٢٠ـ الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، مكتبة الرياض الحديثة ـ د. ت ـ الرياض.

٢١ـ الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، بتعليق الشيخ عبدالله دراز ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ د. ت.

٢٢ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لعز الدين بن عبد السلام ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ د.ت.

٢٣ ـ بداية المجتهد، لابن رشد، بتحقيق طه عبدالرؤوف سعد: نشر دار الجيل ببيروت ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ـ ١٣٠٩/١٩٨٩.

٢٤ ـ فصل المقال، له أيضا. طبعة دار الشرق، ١٩٦٨.

٢٥ ـ أعمال ندوة ابن رشد ـ منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، ١٩٧٨.

٢٦ ـ ابن رشد وعلوم الشريعة، لحامدي العبيدي. دار الفكر، بيروت، ١٩٩١.

٢٧ ـ بنية العقل العربي، لمحمد عابدي الجابري ـ نشر المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ١٩٦٨.

٢٨ ـ تجديد أصول افقه الإسلامي، لحسن الترابي ـ دار الفكر ـ الخرطوم.

٢٩ ـ الموطأ، للإمام مالك ابن أنس، بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ـ طبعة دار إحياء الكتب العربية ـ مصر. د.ت.

المحتويات

الفصل الثالث

الفكر المقاصدي بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي

الفصل الرابع

يوسف القرضاوي فقيه المقاصد

أحمد الريسوني

- من مواليد مدينة القصر الكبير، بالمغرب، سنة ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣م.
- حصل على الإجازة في الشريعة من جامعة القرويين بفاس سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- أتم دراسته العليا بكلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط، فحصل منها على دكتوراه الدولة سنة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، وكان موضوع الاطروحة هو: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الاسلامية.
- استاذ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط.
- له مقالات وأبحاث ومشاركات في العديد من الندوات، داخل المغرب وخارجه.
- شارك في تأسيس وتسيير عدد من الجمعيات العلمية والثقافية.

من آثاره

١ـ نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، صدر سنة ١٩٩٠، ثم تكررت طبعاته بعد ذلك.

٢ـ نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الاسلامية، صدر سنة ١٩٩٥.

٣ـ الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، صدر سنة ٢٠٠٢.

٤ـ من أعلام الفكر المقاصدي (هذا الكتاب).

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

❑ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
❑ علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
❑ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
❑ اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبدالمهدي
❑ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
❑ اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
❑ جداليات الفكر الاسلامي	ابراهيم العبادي
❑ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
❑ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
❑ مقدمة في اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
❑ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية	عبد الجبار الرفاعي
❑ قضايا التجديد	حسن الترابي
❑ الدستور والبرلمان	جعفرعبد الرزاق
❑ علم الاستغراب	حسن حنفي
❑ الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي
❑ المستنيرون: خدمات وخيانات	جلال آل أحمد
❑ اشكاليات التجديد	ماجد الغرباوي
❑ الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر	جمال الدين عطية
❑ المنهج البنائي في التفسير	محمود البستاني
❑ المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي	محمد همام
❑ حوارات من اجل المستقبل	طه عبد الرحمن
❑ من اعلام الفكر المقاصدي	أحمد الريسوني